التلمود والصهيونية



دراسة

أسعد رزوق



وزارة الثقافة

- الكاتب: الدكتور أسعد رزّوق.

- العنوان:التلمود والصهيونية/ دراسة.

- الناشر: وزارة الثقافة.

- الإيداع القانوني: 2010-1183

- ردمك: 978-9947-24-775-4

- الغلاف والإخراج: Simple Production





أسعد رزوق

التلمود والصهيونية

- دراسة -



صدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة
بمناسبة القدس عاصمة للثقافة العربية 2009.


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

احتفاء بالقدس، مدينة الله والإنسان، وخلال احتفالية "القدس عاصمة أبدية للثقافة العربية 2009"، صدر هذا الكتاب من سلسلة مائة كتاب، اهتمت الجزائر الشقيقة بإنجازها من بين فعاليات متعددة فكرية، فنية، ثقافية وسياسية.

لقد كان هذا قرار القيادة الجزائرية متمثلة بفخامة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، والتي أشرفت على بعثه للنور وزارة الثقافة الجزائرية بإخلاص وإيمان، وعلى رأسها السيدة خليدة تومي وزيرة الثقافة وطاقم الوزارة الذين أعطوا وقتهم وجهدهم لإنجاز هذا العمل النبيل بالتعاون مع سفارة دولة فلسطين بالجزائر، حبا وإيمانا بالقدس عاصمة لفلسطين، قضية العدالة والحرية في زمننا المعاصر.

سفير دولة فلسطين

ممثل منظمة التحرير الفلسطينية

محمد الحوراني

تمهيد:

يتعمد مركز الأبحاث في "منظمة التحرير الفلسطينية" أن يحصر اهتماماته في القضية الفلسطينية ودراساته التعريفية على العدو في نطاق النشاط والتفكير الدنيوي للعدو، وأن يبتعد كل الابتعاد عن المواضيع الدينية، لأن طبيعة الصراع بيننا وبين الصهيونية ليست دينية، وإن بدت للبعض أنها كذلك عن خطأ وعن جهل. وكل ما يهمّ المركز أن يدرسه عن اليهود، كجماعة دينية، إنما هو مدى علاقتهم بالصهيونية وبإسرائيل. أما أمورهم وأحوالهم ومعتقداتهم الدينية فهي ليست من اختصاص المركز، وأحرى بها أن تدرس في مجالات الدراسات الدينية المقارنة فقط.

ومع هذا كله شعر مركز الأبحاث بضرورة هذه الدراسة عن التلمود، التي كلفت المركز جهدا ووقتا كبيرا، وذلك لكثرة ما نزل وينزل في الأسواق من كتب في الموضوع اتصفت وتتصف، في أغلبيتها الساحقة، بالضحالة والتسرع والتعميم، إن لم نقل أيضا بالجهل. وقد شعر المركز أن هذه الكتابات لا تقدم إلى القارئ معلومات خاطئة وأحكاما غريبة فحسب، بل هي أيضا تشوه صورة التفهم العربي للصراع مع الصهيونية، إذ تجعل هذا التفهم يبدو وكأنه نتيجة تعصب ديني وحقد عنصري دفين في العرب ضد اليهود، مع أن الواقع هو عكس ذلك. وبالتالي يشعر المركز بضرورة درس التلمود (في حقيقته، وفي تفهم العرب له، وفي ارتباط الصهيونية به) دراسة علمية هادئة، بعيدة عن الأحكام المسبقة والنتائج المغرضة. ونرجو أن تسهم هذه الدراسة في تصحيح المعلومات المتراكمة في أذهان بعض المواطنين العرب حول هذا الموضوع، وفي استبدالها بمعلومات أدق وأقرب إلى الصواب. وإن كان الكتاب يقسو أحيانا على المصادر السابقة للمعلومات، التي وزعت تلك الصورة المشوهة، فليس المقصود أن نطعن في أصحابها، بقدر ما نقصد أن نصحح الصورة السابقة الشائعة. والواقع أننا نخسر المعركة مع العدو، وهي في الأساس وفي جوهرها معركة حق مع باطل، بمجرد أن نستمر في تقبل أفكار وأحكام لا تعتمد على الحقائق الاعتماد الكافي.

وأود أخيرا أن أشير إلى أن الباحث الدكتور "أسعد رزق"، صاحب هذه

الدراسة، قد تفرّغ لدراسة الصهيونية في السنوات الخمس الأخيرة، منذ تأسيس مركز الأبحاث، ووضع الدراسات التالية التي قام المركز بنشرها كلها: "نظرة في أحزاب إسرائيل" (دراسات فلسطينية رقم 8)، "الدولة والدين في إسرائيل" (37)، "الصهيونية وحقوق الإنسان العربي" (47و48)، "المجلس الأميركي لليهودية" (68)، "إسرائيل الكبرى" (كتب فلسطينية رقم 13). وهي تشترك كلها في سلوك منهج جديد في معالجة الصهيونية، متقيد بكل أصول البحث العلمي المتجرد.

- أنيس صايغ

المدير العام لمركز الأبحاث.

تصدير عام

تطرح الأبحاث التي تضمها هذه الدراسة سؤالا تتعذر الإجابة عليه بصورة قاطعة وجازمة، وهو السؤال التالي: هل هناك من علاقة مباشرة بين الكتاب الديني اليهودي الذي يعرف بـ"التلمود" وبين الفكرة الصهيونية التي قامت عليها حركة "تيودور هرتزل" السياسية؟ أو بصيغة أخرى للسؤال: هل تمتد جذور الدعوة الصهيونية إلى التلمود لتستمد مقوماتها من تعاليمه وتنمو في تربته الخصبة؟ أم أن الصهيونية والتلمود يقفان على طرفي نقيض، لا سبيل إلى الجمع والتوفيق بينهما، سواء كان الأمر يتعلق بالنظر إلى الموضوع من زاوية إطاره التاريخي أو بطرحه على صعيد النظر المجرد؟

ولابد لنا من المسارعة إلى التوكيد والتشديد على طابع المحاولة الأولية الذي تتسم به كل دراسة من هذا القبيل. كما لا يخفى بأن الإجابة على السؤال المطروح أعلاه تستلزم الرجوع إلى التلمود بحثا عن المضامين أو التعاليم الصهيونية التي يحويها بين دفتيه. ومن الحكمَة أن نقول، قبل الإقدام على خطوات أخرى، بأننا لا نعرف ما هو التلمود. مثلما يجب علينا التنبه إلى مغبة الوقوع تحت تأثير التعميمات الجائرة أو الأوصاف المتوارثة والمنقولة عن الغير. فالأمر لا يمت بصلة إلى "الأسرار" أو "المؤامرات الخفية" أو "الحكومة السرية ليهود العالم"، بل هو يكاد ينحصر، على سبيل الإيجاز، بمجلد ضخم يتألف من 18 جزءا، ويعرف بكتاب "التلمود" (البابلي) في أحدث طبعاته الموجودة بين أيدينا (1).

1- تجدر الإشارة هنا إلى ما يلي:
إن طبعة التلمود البابلي التي تعتمدها هذه الدراسة هي الطبعة المعروفة بـ"طبعة سونسينو" (Soncino Edition) (1961). وقد تمت ترجمتها إلى الإنجليزية بالاستناد إلى النص الأصلي لطبعة "تلمود فيلنا" Wilna Talmud التي أعيدت منذ 1859-1866 في الطبعات التالية: 1886 و1902 و1922. فجرى تصحيحها حيثما دعت الضرورة بالرجوع إلى شتى المخطوطات والطبعات الأخرى الموجودة.
ويقول الحاخام الأكبر "هرتز" في المقدمة التي كتبها عند نهاية عام 1934 لكي تتصدر المجلد الأول الذي ظهر من هذه الطبعة (طبعة سونسينو): بأن جميع الفقرات والعبارات التي حذفتها المراقبة خلال تاريخ التلمود الطباعي في أوروبة قد تمت إعادتها من جديد إلى هذا النص، أو جرت إضافتها إلى حواشيه وشروحاته. فاقتضى التنويه.

معنى ذلك أن "التلمود" ليس من الكتب "الباطنية" أو التي تحيط بها هالة متعمدة من السرية والغرابة والإخفاء. بل هو في متناول الجميع، وتحت تصرف الباحثين متى شاؤوا الرجوع إليه والاعتماد عليه كمصدر أولي لدراساتهم وبحوثهم.

أما "التاريخ الطباعي"[2] الذي مرت خلاله هذه الطبعة من "تلمود سونسينو" فإنه يضم المراحل التالية:

هناك طبعتان لأجزاء هذا التلمود: الطبعة الأولى وهي تتألف من 35 مجلدا، والطبعة الثانية في 18 مجلدا.

1 -"**سدر نزيكين**" **Seder Nezikin:** يحوي 8 مجلدات في الطبعة الأولى، 1935 (إعادة الطبع 1952، 1956). و4 مجلدات في الطبعة الثانية، 1961.

2 -"**سدر ناشيم**" **Seder Nashim:** يحوي 8 مجلدات في الطبعة الأولى، 1937 (إعادة الطبع 1956). و4 مجلدات في الطبعة الثانية، 1961.

3 -"**سدر موعيد**" **Seder Mo'ed:** يحوي 8 مجلدات في الطبعة الأولى، 1938 (إعادة الطبع 1956). و4 مجلدات في الطبعة الثانية، 1961.

4 -"**سدر طهوروت**" **Seder Tohoroth:** وهو مجلدان في الطبعة الأولى، 1948 (إعادة الطبع 1960). ومجلد واحد في الطبعة الثانية، 1961.

5 -"**سدر زراعيم**" **Seder Zera'im:** وهو مجلدان في الطبعة الأولى، 1948 (إعادة الطبع 1959). ومجلد واحد في الطبعة الثانية، 1961.

6 -"**سدر قداشيم**" **Seder Kodashim:** يحوي 6 مجلدات في الطبعة الأولى، 1948 (إعادة الطبع 1960). و3 مجلدات في الطبعة الثانية، 1961.

7 -**الفهارس** **Index Volume:** وهي مجلد واحد -للطبعة الأولى، 1952. وللطبعة الثانية كذلك، 1961.

لذا كان من الضروري التعرف على كتاب "التلمود" والتعريف به قبل الإقدام على محاولة تهدف إلى معالجة الموضوع من الزاوية التي يطرحها السؤال. والتعرف على التلمود يقتضي من الباحث، قبل كل شيء آخر، أن يذهب بنفسه إلى هذا الكتاب الضخم بغية الاطلاع على محتوياته وقراءة نصوصه الغزيرة بتمعن وطول أناة. كما أن الكتابة عن "التلمود" ليست بالأمر الهين. فالصعوبات

2- أن هذا الترتيب ليس مطابقا للتسلسل التقليدي والمتعارف عليه لكتب التلمود، كما سوف يتبين لنا في فصل لاحق من هذه الدراسة.

التي تعترض الباحث في "خضم التلمود" أو محيطه -كما درج التقليد اليهودي على تسميته (Ocean of the Talmud)- تفوق الحصر، وبينهما عقبات يتعذر تذليلها أو التغلب عليها.

ومن الطبيعي للباحث الذي يطرق أرضا بكرا في اللغة العربية، ويريد التصدي لموضوع شائك ومعقد في معالجة هي الأولى من نوعها - على ما نعتقد - أن يتوجس خفية في بادئ الأمر وتتنازعه مشاعر الحيرة والتردد. على أن الصعوبة القصوى التي تواجه الباحث العربي - إلى جانب الصعوبات الأخرى - هي في كيفية التخلص من شتى الآراء السائدة والمتداولة في الكتب والمنشورات عن مضمون التلمود، وحول علاقته بالنواحي المظلمة للحياة اليهودية عبر التاريخ. وسوف نمهد للتعريف بالتلمود بإفراد فصل خاص لعرض نماذج من الآراء الشائعة والأحكام الاعتباطية التي تتناقلها الألسن، وتزخر بها صفحات الكتب والمطبوعات العربية في الدرجة الأولى. لعل ذلك يساعدنا على اطّراح القسم الأول من الآراء المسبقة جانبا، بغية الولوج في دائرة الموضوع من زاوية محايدة بقدر الإمكان.

إن التصدي لمثل هذا الموضوع الخطير ينطوي على مسؤولية كبرى، ومن السخف أن يستمر الباحثون في الوقوع فريسة الترديد الببغائي لآراء منقولة، دون تكليف أنفسهم مشقة إمعان النظر فيها والتدقيق في صحتها. مثلما أن التصعيد اللفظي وإطلاق التهم جزافا لا يسدي خدمة إلى الحقيقة، بل يقطع الطريق على الموضوعية والتجرد في البحث. فالمسؤولية الملقاة على عاتق الباحث في موضوع من هذا القبيل، وعلى عاتق الباحث العربي في مجالات "اليهودية" و"الصهيونية" و"إسرائيل" بنوع خاص، تحتم عليه رؤية الأمور على حقيقتها، وليس كما يتمناها أن تكون أو كما تصورها له عين الخيال وتنسجها التخمينات والتكهنات.

ولقد حاولت قدر المستطاع في معالجتي لهذا الموضوع أن أبتعد عن الآراء القائمة على التمني والأقوال التي سلكت سبيل الترديد والنقل والاجترار. فلا أستبق النتائج وأطلق التعميمات الجائرة حين أبادر إلى القول بأن معظم الكتابات العربية في موضوع التلمود، على غزارتها وكثرتها، لا تخرج عن كونها معزوفة واحدة من مصدر منفرد، مهما تعدد العازفون وتنوعت مقاماتهم ومشاربهم. وسوف يتضح الأمر بصورة قاطعة عندما نتناول تلك الكتابات في فصل خاص من فصول هذه الدراسة.

نعم، هناك سيل عرم لا ينقطع من الكتب والكراريس التي يؤكد مؤلفوها أنها تفتح أمام القارئ العربي - بعد أن طال انتظاره وكاد يفقد صبره! - أبواب التلمود الموصدة، وأنها توصلت أخيرا إلى نبش مكنوناته، واكتناه أسراره الدفينة، والوقوف على خباياه، أو الكشف عن كنوزه المرصودة. ولقد جرت العادة في مثل تلك التآليف والمنقولات على "الربط المحكم" بين "تعاليم التلمود" و"المقررات السرية لحكماء صهيون" (البروتوكولات الشهيرة)، وبين المؤامرات الخفية التي تضافرت على وضعها وتنفيذها الجهود المشتركة لكل من "اليهودية العالمية" و"الماسونية" و"الحركة الشيوعية". فلا أراني بحاجة إلى تقديم نموذج عنها للقارئ العربي الذي بات يعاني التخمة من جرائها. بل أكتفى الآن بالقول، استنادا إلى البحوث والتنقيبات التي يوردها فصل لاحق من هذه الدراسة، بأن معظم تلك الكتب والمنقولات والمصنفات لا تزال أسيرة النظرة الأوروبية التي جاهرت بالعداء للسامية واليهودية. فالمؤلفون والنقلة العرب لم يكلفوا أنفسهم مشقة العودة إلى مجلدات التلمود وأسفاره ومقالاته، بل عمدوا إلى تناقل الآراء والتخريجات التي عرفتها أوروبة منذ القرون الوسطى، وهي الآراء نفسها التي وجدت تربتها الخصبة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، عندما بلغت حركة العداء للسامية ذروتها، وأسهمت بشكل فعال في دفع الكثيرين من اليهود إلى أحضان الدعوة الصهيونية.

ومَنْ هناك اليومَ أجْدَرُ من العرب، ومن باحثيهم بنوع خاص، بعدم الوقوع فريسة النظرة الخاطئة والمبتسرة إلى الكتب الدينية اليهودية، عندما تتكاثر المحاولات العربية الرامية إلى الربط بين نصوص تلك الكتب وتعاليمها وبين مضمون الدعوة الصهيونية! فإذا كنا نبغي التمييز الحقيقي بين "الدين اليهودي" و"الفكرة الصهيونية" -وهو تمييز ينبع من المصلحة العربية بقدر ما تفرضه علينا المسؤولية التاريخية وتوحي به الأمانة العلمية- وجب علينا اعتماد الجدية والرصانة في مثل هذه الأمور. وعلاوة على كل ما تقدم، ثمة سبب آخر يحملنا على إعادة النظر في الكثير من مفاهيمنا العاطفية والمتسرعة، ويدعونا إلى انتهاج السبيل المأمون في مخاطبة العقل والمنطق. هذا السبب يمكن إيجازه على النحو الآتي:

إن التقليد الأوروبي في معاداة السامية ومحاربة اليهود واضطهادهم لأسباب دينية أو غيرها هو إرث ثقيل العبء على حاضر العالم العربي، ولا تزال بلدان

أوروبة وشعوبها ترزح تحته وتعاني من جرائه بمختلف الصور والأشكال، رغم كل المحاولات المبذولة للتخلص منه والتغلب عليه، أو تَخَطّيه عن طريق "عقدة الذنب". فما شأننا نحن حتى نثقل كواهلنا بمثل تلك الأمور التي تسيء إلى قضايانا وتشوه سمعتها وتهدد طابعها التحرري والوطني؟ ولماذا نصر، عن جهل ونقص في الإطلاع، أو عن إمعان في التصعيد اللفظي، على إعطاء العدو مزيدا من الأسلحة التي يحاربنا بها ويستخدمها في عملية تفشيلنا على صعيد الرأي العام العالمي؟

فالاستهتار الإعلامي لن يجدينا نفعا على الإطلاق. وليس هناك ما يحول دون اعتماد نظرة عربية سليمة إلى كل من "الدين اليهودي" و"الصهيونية" على حقيقتهما. إن السؤال الملح في سياق هذه الملاحظات يتخذ الصيغة التالية: إلى متى نريد البقاء ألدّ أعداء أنفسنا، حيث نتمادى في التحامل على عدالة قضايانا، ونمعن في القضاء على طابعها الإنساني، ثم نطالب العالم ونتوقع منه أن يقف إلى جانبنا ويمنحنا دعمه وتأييده!؟

إن هذه الدراسة أو المجموعة من الأبحاث لا تعدو كونها نتيجة القراءة الأولى - وعلى فترات متقطعة أحيانا -- لمعظم أسفار التلمود البابلي بحثا عن المضمون الصهيوني في محتويات هذا الكتاب الديني اليهودي. ولقد استغرقت عملية القراءة والبحث والتنقيب والمراجعة ما يزيد على سنة ونيف من الزمن، بينما تخللها الكثير من التردد والأحجام. فالموضوع شائك وعويص، والمادة التلمودية واسعة جدا وشديدة التنوع والتشعب، تختلط فيها الأحكام الشرعية بالقصص والحكايات والنوادر والمعلومات التاريخية إلى جانب الأساطير والسخافات والحكم والأقوال المأثورة. كما أن الحيز الزمني الذي تشغله مواد التلمود وتمتد عبره يصل إلى حدود ألف سنة، يرجع نصفها الأول إلى فترة ما قبل الميلاد ويمتد النصف الثاني حتى نهاية القرن الخامس بعد الميلاد. هذا بالإضافة إلى كون المكتبة العربية تكاد تخلو تماما من الدراسات التي تتناول هذا الموضوع حتى يستطيع الباحث أن يرجع إليها ويعتمد عليها، سواء كان ذلك في المنهجية أم لجهة الوقوف على نتائجها والاستفادة من محتوياتها ومضامينها.

ولا غرو فإن الموضوع الذي تتصدى له أبحاث هذه الدراسة تتعذر معالجته بالاستناد إلى الدراسات المكتوبة عن التلمود فحسب، أو بالرجوع فقط إلى

كتابات الذين قرأوا عن التلمود وسمعوا عنه لكنهم آثروا الاكتفاء بهذا القسط الضئيل، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة الرجوع إلى التلمود والتحقق من الأقوال والمعلومات التي نقلوها عنه وتقبّلوها على علاتها. فقد يكون من الصعب جدا على الباحث في التلمود أن يجزم برأي معين إلا وهو يعثر على رأي مناقض له ومتعارض معه بين الآراء المتعددة التي تنتشر في ثنايا هذا الكتاب والأثر الضخم. وسوف نتبين ذلك الأمر الهام في حينه، على أن نكتفي الآن بهذه الإشارة العابرة.

هذا لا يعني بالطبع أن الباحث المبتدئ في التلمود يستطيع الاستغناء عن القسم الأكبر من الدراسات التي تزخر بها المكتبات في مختلف اللغات، رغم ابتعادها النسبي عن الموضوع الذي تتصدى له هذه الدراسة بالمعالجة وتحاول تعيين أبعاده واستكشاف معالمه البارزة. فالمبحر في خضم التلمود -لكي نستعير إحدى العبارات المتكررة في الدراسات التلمودية- يحتاج إلى "دليل" يرشده السبيل، أو إلى "بوصلة" تؤشر له الاتجاه الذي ينبغي السير فيه، والمنهاج الذي يجب سلوكه. وليس هناك ما هو أصعب من الوصول إلى نتائج نهائية أو العثور على ما يشبه إجماع الآراء في التلمود.. فالمجادلات والمناظرات التي تملأ دفتي هذا الكتاب على مدى عشرة قرون من الزمن لا تنتهي إلى نتيجة أخيرة أو قاطعة، بل تتوقف عند الفترة التي تم خلالها تسجيل مضامينها بعد عملية القيام بجمعها وتدوينها وتنسيقها خوفا عليها من الضياع والنسيان، ولكي يصار إلى تعليمها ونشرها والرجوع إلى أحكامها واجتهاداتها متى دعت الحاجة. على أن هذه الناحية سوف تتضح في الفصل الذي يتناول التلمود ويحاول التعريف به لجهة النشأة والتاريخ.

تقسيم الدراسة

تبقى هناك كلمة لابد من قولها، في خاتمة هذا التصدير، حول التقسيم الذي أخضعت له أبحاث هذه الدراسة بغية توفير المنهجية اللازمة وتأمين المقدار الكافي من الوضوح والتسلل المنطقي. إن القاسم المشترك لأبحاث الدراسة وفصولها يندرج تحت محاولة السعي وراء (المضمون الصهيوني في التلمود)، والنظر في (طبيعة العلاقة التي تربط بين التعاليم التلمودية والدعوة الصهيونية)، دون الالتزام مسبقا بواقعة وجود تلك العلاقة المباشرة أو انعدامه. لذا فقد جرى تقسيم الدراسة على النحو التالي:

- القسم الأول:

يأتي بمثابة المقدمة التي تطرح على نفسها هذا السؤال: هل ينبغي لنا الاهتمام بدراسة التلمود؟ ولماذا؟ إن هذه المقدمة تتناول الموضوع من زاوية بعض الآراء السائدة عن التلمود في الكتابات العربية بنوع خاص. ثم تحاول إرجاع "النظرة العربية" الشائعة إلى مصادرها الأصلية والثانوية، لكي تكشف عن أخطائها وسقطاتها، أو تبيّن لها ضرورة الالتزام بموقف "محايد" إزاء أمور ومسائل لا تعرف عنها سوى القليل، وهو في معظمه من المنقولات والاقتباسات التي تحتاج إلى تحقيق وتعوزها الدقة والأمانة العلمية، مثلما أنها تتطلب إقامة الدليل والإتيان بالبراهين القاطعة. ومن المسائل التي تعالجها هذه المقدمة: كيفية وقوع النظرة العربية في شباك العداء للسامية، بفعل ترديدها لتلك الأقوال والتهم التي برع فيها أعداء اليهود والسامية، ثم أصبحت اليوم موضع استنكار الإنسان المتمدن واستهجانه. ينقلنا هذا كله إلى وجوب الاطلاع على فصول التلمود وأسفاره، والتعرف إلى محتويات ذلك الكتاب التي تثير فضولنا، وينبغي لها أن تستأثر بشيء من اهتمامنا.

- القسم الثاني:

(أ)- يحاول هذا القسم تكوين "مدخل إلى التلمود"، فيبدأ بطرح السؤال التقليدي: ما هو التلمود؟ ثم يتحدث عن تاريخ هذا الكتاب الديني لجهة أصله ونشأته، والظروف البيئية التي أدت إلى جمعه وتصنيفه وتدوينه. وينتقل إلى شرح

الملابسات التي أحاطت بظهور كل من "التلمودَيْن": التلمود البابلي، والتلمود الأورشليمي. لكي يشير إلى بعض الفروقات الرئيسية بين الاثنين، ويعرض لحقيقة السيطرة الدينية والتاريخية التي استتب أمرها للتلمود البابلي، منذ مطلع القرن السادس للميلاد حتى بروز الحركة الإصلاحية في أوائل القرن التاسع عشر. وعلاوة على ما تقدم، فسوف يحاول هذا المدخل إعطاء فكرة وافية عن أقسام التلمود وتبويبه، إلى جانب التعريف بالمسائل والموضوعات التي تتناولها أسفار الكتاب ومقالاته، والأجيال المتلاحقة من الفقهاء والعلماء والشرّاح والمفسرين الذين شاركوا في إيصال التلمود إلى صيغته المعروفة.

(ب)- يهدف إلى تفصيل القول في المكانة التي يحتلها التلمود داخل الديانة اليهودية، وإلى الوقوف على الدور الذي لعبه في تكوين الحياة اليهودية، وفي إضفاء الطابع المميز عليها. فاليهودية الربانية (Rabbinic Judaism) ليست سوى تلك اليهودية التي تبنّت موقف التلمود ورفعته إلى أسمى منزلة، تنازع منزلة التوراة وتعلو عليها في كثير من الأحيان. إنها اليهودية السائدة، نظرا للتأثير الهائل الذي مارسه التلمود البابلي على حياة اليهود ومعاملاتهم، على معتقداتهم وتفكيرهم. وعلى نظرتهم إلى غير اليهود أو "الأمم"، منذ أواخر القرن السابع للميلاد تقريبا وحتى ظهور بوادر الإصلاح والتحرر في العصر الحديث. هذه اليهودية تعرف أيضا بـ(اليهودية التلمودية) (Talmudic Judaism) وهي التي توطدت دعائمها بين يهود العالم أجمع. فلم تنازعها السيطرة التامة سوى حركة اليهودية القرائية (Karaism) التي ظهرت حوالي منتصف القرن الثامن للميلاد على يد "عنان بن داوود" في العراق، وما لبثت أن انتشرت في العالم الإسلامي، واستقطبت اليهود في بلاد فارس. والمعروف أن (القرائية) أصرت على مبدأ "البحث والتقصي الدائب في التوراة" وحدها (على غرار "اللوثرية" بالنسبة للرجوع إلى الكتاب المقدس وإلقاء تبعة التفسير الشرعي على كاهل الوجدان الفردي)، مثلما أنكرت سلطة التلمود والشرع الحاخامي، وتأثرت إلى حد كبير بعلم الكلام الإسلامي وأصول الفقه والعقائد التي تضمنتها تعاليم المعتزلة. وأخيرا، لابد من الإشارة إلى موقف (اليهودية الإصلاحية) (Reform Judaism) من التلمود، وإلى دعوتها في استئصال الشوائب والإضافات والرواسب التي كان الربانيون يصرون على التمسك بها، جاعلين مصير اليهودي رهنا ببقائها ومراعاة شعائرها والحفاظ عليها.

- القسم الثالث:

يتناول هذا القسم السؤال الذي تطرحه الدراسة حول الصهيونية والتلمود، فيدخل في صميم الموضوع بصورة مباشرة لكي يبحث الارتباط الذي يشد الصهيونيين إلى تعاليم التلمود. ويتساءل عن مدى العلاقة التي تربط بين مؤسس الصهيونية السياسية من جهة، والتصورات التلمودية من جهة ثانية. كما يشمل البحث عن تلك العلاقة نفرا من الدعاة الصهيونيين الذين ظهروا قبل "ثيودور هرتزل" أو عاصروه وناصروا دعوته فيما بعد. وهنا لابد من العودة إلى المناخ التلمودي الديني الذي نشأ وترعرع تحت ظله الكثيرون من زعماء الصهيونية وأتباعها في بلدان أوروبة الشرقية بنوع خاص. فهل يعني هذا التحدر الديني صلة قرابة بين تعاليم التلمود وأفكار الدعوة الصهيونية؟ أم أن الأمر ينحصر قطعا ببعض الحاخامين من دعاة الصهيونية الدينية؟ وهل في موقف "هرتزل" من الدين اليهودي ما يدل على تأثير التلمود في تفكيره ودعوته، وهو الذي لم يتربّ في كنف البيئة اليهودية التقليدية آنذاك. ثم ينتقل هذا القسم إلى البحث مجددا عن بعض (نقاط الالتقاء) بين الحركة الصهيونية من جهة، والتعاليم التي ينسبها التلمود إلى رهط من الحاخامين القدامى من جهة أخرى. ولربما انتهى إلى نتيجة مؤداها أن "التلمود حمّال أوجه"، مثل سائر الكتب الدينية القديمة، ويمكن للمرء الذي يبحث وينقّب فيه أن يعثر على الضالة التي ينشدها. فهناك تعاليم تتنافى بصورة كلية مع الدعوة الصهيونية والأسس التي قامت عليها، مثلما توجد أيضا تعاليم غيرها يستفاد منها الروح الصهيونية، أو أنها تقدم الأسانيد الدينية لكثير من عناصر الفكرة والدعوة.

بيد أن التركيز في هذا القسم من الدراسة -رغم اتصافه بشيء من الاقتضاب- سوف ينصبّ في معظمه على بعض المفاهيم والتصورات والعقائد التي تجد تربتها الخصبة في كتب التلمود، وأغلب الظن أنها ظهرت من جديد في صيغ معدّلة أو بطابعها "المعلمن" (Secularized) داخل الحركة الصهيونية، على أن العلاقة بينها وبين الصهيونية ليست بحكم الضرورة علاقة مباشرة وصريحة بشكل قاطع، فهي ربما جاءت إلى الصهيونية عن طريق التراث الديني لمعتنقي الدعوة، ودخلت في صلبها بطريق اللاوعي، أو جرى تمثلها بواسطة الأشخاص المنحدرين من بيئات تقليدية، ثم انضم هؤلاء إلى الحركة فأفرزوا هذا الرصيد التلمودي لتبرير نشاطاتهم وتزكية مواقفهم، أو لتدعيم مواقفهم

وتوطيد مراكزهم القيادية. ومن تلك التصورات والعقائد التي يزخر لها التلمود البابلي -مع العلم بأن الحركة الصهيونية، على حد قول المؤرخ اليهودي الأمريكي "صالو بارون"، أوجدت اهتماما عميق المدى بالتلمود الأورشليمي، على اعتبار أنه يؤلف المصدر الأكثر شمولا للحياة اليهودية في فلسطين خلال القرنين الثالث والرابع للميلاد- وقع اختيارنا على ما يلي:

أ- صورة "أرض إسرائيل" في أسفار التلمود.

ب -الصيغة التلمودية لعقيدة "المسيّا" المنتظر (Messiah).

ج -نظرة التلموديين والربانيين إلى "الأمم" و"الأغيار" (غير اليهود).

د -الشرع التلمودي واستمرار فاعليته في دولة إسرائيل.

- خاتمة البحث:

تنتقل الدراسة -في هذا القسم الأخير- إلى مرحلة استخلاص بعض النتائج المترتبة عما تقدم، لكي تستكمل تلك الأبعاد والمعطيات الكفيلة بإلقاء المزيد من الضوء على السؤال المطروح في مستهلها. فهي تعاود الكرة من جديد لتطرح الأسئلة التي لا تزال عالقة: عن الجذور التلمودية للصهيونية بمعزل عن النشأة التلمودية لكبار زعماء الدعوة والحركة ومفكريها البارزين. وعن الدوافع والبواعث الدينية الكامنة وراء "عقدة التوسع الإسرائيلي". هذا بالإضافة إلى مكانة التلمود ودوره في الحياة الدينية والاجتماعية داخل إسرائيل. ولابد من التساؤل كذلك عن مدى ارتباط "الشوفينية" الصهيونية بتعاليم التلمود، كجزء من محاولة تجريبية وأولية تهدف إلى استكشاف بعض الحقائق المتعلقة بما يسمونه "الإطار التلمودي للسياسة الصهيونية" -إذا كان ثمة شيء من هذا القبيل-.

هذا هو الإطار العام لأبحاث الدراسة التالية. وعسى أن يكون هذا التصدير قد أسهم ولو بقسط ضئيل في توضيح بعض المسائل ووضع الأمور في نصابها الصحيح. أما الذين يرون غير ذلك، فما عليهم سوى الرجوع إلى التلمود بأنفسهم محاولين استنطاقه الأقوال التي يتمنونها عليه، أو يصرون على نسبتها إليه في صيغتها المجتزأة والمحرّفة أو الناقصة. ومن شاء الاستزادة فليشمّر عن ساعد العمل، ثم يتقدم للخوض في "يمّ التلمود" علّه يغرف المزيد من بحره ويغوص على عميق معانيه، وراء "الدرر" و"اللآلئ" و"الكنوز الدفينة".

القسم الأول

العرب والاهتمام بدراسة التلمود

"منذ أن ظهر التلمود إلى حيز الوجود -وحتى قبل أن يوجد في شكل ملموس- جرت معاملته وكأنه أشبه ما يكون بالكائن البشري. فقد حُرِّمَ وسُجن وأُحرق مئات المرات. وتنافس الملوك والأباطرة والباباوات وأضدادهم في إلقاء الحرم عليه، واستصدار الإرادات والبيانات لمصادرة هذا الكتاب العاثر الحظ بالجملة وإطعامه لألسنة النيران".

- (عمانوئيل دويتش: 1868).

الفصل الأول

نحن والتلمود

"وكل ما يمكن معرفته اليوم من أمر التلمود، عند العرب، بعد مرور نحو 14 قرنا على تكامل وضعه في العراق، كناية عن أوصاف سماعية، وشذرات خطية قليلة. ولا أحسب أن عربيا ما، مسلما كان أم مسيحيا، في العالم العربي كله، قرأ مجلدا واحدا من التلمود، إلا أن يكون ذلك الواحد دارسا مختصا في معهد أو جامعة. ولعل السبب الأول هو اللغة. والثاني محاولة اليهود دائما إبعاده عن أذهان غير اليهود. والثالث اعتقاد الجمهرة من مفكري العرب أن التلمود بضاعة قديمة بالية، وإذا ما ذكروا، ذكروا التوراة، وحتى التوراة قليل من العرب من عني ويعني بالاطلاع عليها ليعلم ما فيها من صور أخلاق اليهود وقد حان الوقت في سنة 1966 أن يعلم العربي أن التلمود هو مباءة "حكماء صهيون"، إليه يرجعون وعنه يصدرون، ومن روحه اشتقت (البروتوكولات) وصيغت في مقررات".

- عجاج نويهض: "بروتوكولات حكماء صهيون".
المجلد الثاني، جزء 3 و4، ص 156- 157. بيروت، 1967.

لو خطر لأحد الباحثين أو الدارسين أن يقوم بجردة عامة لمعظم الكتابات العربية التي تأتي على ذكر التلمود أو تتحدث عنه "غيابيا" وبالاستناد إلى أقوال الغير وأحكامهم، فما هو الانطباع الذي سوف يخرج به والرأي الذي يتكون لديه؟ وهل يتسنى لهذا الباحث أن يقف على حقيقة التلمود ومواصفاته العينية والتاريخية بمعزل عن الأفكار والأحكام المسبقة التي تتسابق الكتب العربية في ترويجها عن التلمود، أو بعيدا عن شتى التهم والافتراءات التي يجري إلصاقها جملة بمثل هذا الكتاب المجهول؟

إن اللغة لا تقف عائقا في سبيل الوصول إلى كتاب التلمود والاطلاع على محتوياته[1]. أما القول بوجود محاولة من جانب اليهود تهدف دوما إلى إبعاد هذا الكتاب عن أذهان غير اليهود فليس هناك ما يبرره طالما أن اليهود أنفسهم يطرحون الكتاب في أسواق البيع، ويعيدون طبعه كلما أوشك على النفاد. وباستطاعة المكتبات الجامعية ومؤسسات البحوث أن تقتني مجلدات التلمود لكي تضعها في متناول الباحثين وتحت تصرفهم. أضف إلى ذلك بطلان الاعتقاد الشائع "لدى الجمهرة من مفكري العرب أن التلمود بضاعة قديمة بالية". وهنا لابد من التساؤل: كيف يتهيأ لهؤلاء المفكرين أن يجمعوا بين هذا الاعتقاد من جهة، وبين الفكرة الراسخة لدى معظمهم بأن التلمود هو "مباءة حكماء صهيون، إليه يرجعون وعنه يصدرون، ومن روحه اشتقت البروتوكولات وصيغت في مقررات"، من جهة ثانية؟ وعلى أية حال فالتقصير في هذا المجال تقع مسؤوليته على عاتق العرب دون سواهم. فهم لم يستشعروا ضرورة الاهتمام بدراسة التلمود والتعرف إلى محتوياته عن كثب، سواء كان ذلك من الزاوية

1- كتب أحد المهتمين بالكشف عن (دفائن النفسية اليهودية) عبارة فريدة في مكانها من حيث الإشارة إلى جهلنا بالتلمود، فقال: "أما نحن الذين عرفناه قبل ألف عام فقد أصبحنا نلتقطه من أشداق المؤلفين وفتات موائد الناشرين". انظر الكتاب التالي: محمد علي الزعبي، "دفائن النفسية اليهودية: من خلال الكتب المقدسة، التوراة والإنجيل والقرآن، والتاريخ والواقع"، (بيروت عام 1968، ص125).

فهل تغيّر الوضع في مطلع السبعينيات عما كان عليه قبل ذلك، فأتيح لنا التعويض عما فاتنا طيلة ألف عام في تاريخنا؟

الدينية المجردة وعلى سبيل الدراسة المقارنة للأديان، أو من ناحـية التساؤل عن المغزى السياسي لهذا الكتاب الديني وعلاقة تعاليمه بالدعوة الصهيونية.

وما علينا سوى تقديم مجموعة نموذجية من الأحكام والمعلومات التي تزخر بها الكتب لكي يتسنى لنا الوقـوف على نـوعـية ومـدى الاهـتمام العـربي بكتاب التلمـود. ثم نحاول إرجـاع تلك الأقـوال المـتشابهـة إلى مصـادرها الأصليـة أو الثانوية، إن لم يكن إلى مصدرها الأوحد. هذا، وقد ارتأينا اعتماد التسلسل التاريخي في العرض، لأسباب عديدة: منها الرغبة في تسهيل مجرى الاطلاع لـدى القـارئ، وليس أقلها الميل نـحو اعتبار النظـرة العربية السائدة إلى التلمود بأنها لا تعدو كونها وليدة تقليد موروث ومنقول على علاته، عرفته أوروبة في الربع الأخير من القرن الفائت، واستهلكته حركة العداء للسامية، فأصبح مقرونا بها على الصعيد التاريخي، مثلما انطوى على مضاعفات سياسية وعنصرية لا طائل تحتها ولا شأن لنا بها في الواقع.

لذا يتوجب علينا أن نعالج موضوع الاهتمام العربي بكتاب التلمود من زاويتين، لكل منهما أبعادها التاريخية وطابعها المميز: فالزاوية الأولى ننظر منها إلى الموضوع على صعيد العصر الحديث، محاولين تعيين الحد التاريخي الذي يجوز اعتباره كمنطلق زمني لبداية التقليد المشار إليه أعلاه، وهي الزاوية التي سوف تستأثـر باهتمـامنا أكـثر من سـواها، لأنـهـا تـطال مـوضوعنا بصـورة مباشـرة. أمـا الـزاويـة الـثـانيـة فـإنـهـا لا تـعدو كـونـهـا مجرد "رجعة" تـاريـخـيـة إلى القـرون الوسطى، إذ تنحصر بتقديم مثال أو مثالين على اهتمام العرب والمسلمين بكتب اليهود الدينية، مع اختلاف البواعث والظروف، وتنوع ذلك الاهتمام.

أ - حادثة دمشق (1840):

تأتي هذه الحادثة -التي وقعت في أواخر عهد الإدارة المصرية على بلاد الشام- بمثابة الفاصل التاريخي المناسب لتطوير البحث واستكمال عناصره. وهي تتلخص على سبيل التبسيط بما يلي: عشية الخامس عشر من شهر شباط (فبراير) 1840، اختفى الأب "توما الكبوشي"، ثم لحق به خادمه "إبراهيم عمارة"، في ظروف غامضة. وكان اختفاء الرجلين في مدينة دمشق. فسارع المسيحيون، بعد توفر أدلة معينة لديهم، إلى توجيه أصابع الاتهام نحو يهود المدينة. وجاء من قال لهم إنّ الأب توما شوهد للمرة الأخيرة وهو يهمّ بالدخول إلى حارة اليهود. فأبلغوا الأمر إلى قنصل فرنسا في دمشق. "الكونت دي راتي -مانتون". ثم اتصلوا بالسلطات المسؤولة، وأخذ التحقيق مجراه على أساس اتهام جماعة من يهود دمشق المعروفين بارتكاب جريمة قتل الأب توما وخادمه. أما الجريمة التي اتهم هؤلاء اليهود باقترافها فهي ذبح الأب "توما" بقصد استنزاف دمه لكي يصار إلى استخدام دم الضحية البشرية في صنع خبز الفطير اليهودي (Mazzot) بدلا من تضحية خروف الفصح واستعمال دمه للأغراض الدينية[2].

2- تجدر الإشارة هنا إلى الفرمان الذي استصدره "السلطان عبد المجيد" -(والمؤرخ في 6 تشرين الثاني، نوفمبر، 1840)- وتوجه به إلى قاضي القضاة في الأستانة. فقد أعلن فيه براءة اليهود، نظرا لحادثتي دمشق ورودس، من تهمة الدم. وأكد أن العلماء الذين قاموا بفحص كتب اليهود الدينية واللاهوتية لم يعثروا إلا على حظر شديد يحرّم اليهود من استخدام الدم البشري، وحتى دماء الحيوان. ثم كرر الأوامر التي تضمّنها "خط غولخانه الشريف" عن الحقوق والامتيازات الممنوحة بالتساوي لسائر الملل والطوائف التي تؤلف رعايا الباب العالي. وحذر من التعدي على "الملّة الإسرائيلية" أو توجيه الافتراءات والاتهامات الباطلة ضد الرعايا اليهود. (انظر النص الكامل للفرمان المذكور، مترجما إلى الإنجليزية، في المقدمة التي كتبها ل. لوفي (1841) "بمناسبة مرور سنة على تحرير يهود دمشق"، وصدّر بها الترجمة الإنجليزية للكتاب التالي:

Isaac Baer Levinsohn: "Efés dammim" (Hebrew original, Vilna: 1837): A Series of conversations at Jerusalem between A Patriach of the Greek Church and A Chief Rabbi of the Jews, Concerning the Malicious Charges against the Jews of Using Christian Blood, London: 1841, pp. xiii- xv).

ويستفاد من هذه المقدمة أن كاتبها رافق السير "موزس مونتيفيوري" في رحلته إلى الشرق للتوسط لدى "محمد علي باشا" والباب العالي بقصد إطلاق سراح اليهود المحكومين بالإعدام في دمشق. كما يعترف الكاتب نفسه بأن صدور الفرمان لصالح اليهود قد تم بناء على مداخلات موزس مونتيفيوري لدى السلطان العثماني.

إنها التهمة التي كانت أوروبة المسيحية تلصقها باليهود وتنسبها إلى التلموديين منهم، كلما حان موعد الفصح اليهودي واقترب حلوله. فقد شغلت ملابساتها ومحاكماتها الناس في ذلك الحين. وليس على سبيل المغالاة القول بأنها تمثل نقطة تحوّل تاريخي، كما تشير إلى بداية اتجاه معين في نظرة الكثيرين من العرب إلى اليهود وتعاليمهم الدينية المرصودة في كتاب التلمود. إن هذه القضية حرّكت النفوذ الأجنبي في البلاد العثمانية، وأحدثت الانقسام بين قناصل الدول التي انشطرت إلى معسكرين: معسكر يؤيد التهمة ضد اليهود، وآخر (بريطانية وروسية) ينفيها عنهم ويسعى لتبرئتهم منها. والتهمة الموجهة إلى اليهود الدمشقيين هي التي صارت تعرف في المشرق العربي منذ حادثة دمشق بـ "الذبائح التلمودية" (Ritual murder).

على أن الغرض من ذكر تلك الحادثة الشهيرة -وهي التي تركت صداها العميق في نفوس يهود العالم وأثارت اهتمامهم، مثلما أنها حدت بنفر من رؤسائهم ومفكريهم إلى المناداة بالتضامن اليهودي وبالدعوة إلى نشدان الحل السياسي الصهيوني للخروج من المضايقات والمشاكل التي يتعرضون لها في كل مكان- ليس الدخول في تفاصيل القضية والبحث عن ملابساتها وحيثياتها. فالمجال لا يتسع هنا لدراسة العلاقات والخلافات بين الملل والطوائف الدينية التي كانت تعيش في ظل الحكم العثماني، وتنشد الحماية لدى قناصل الدول الأجنبية. لذا نكتفي بالإشارة إلى الدور الذي لعبه اليهود العثمانيون في الإدارات المالية لولايات برّ الشام والحظوة التي تمتع بها الصيارفة اليهود لدى ولاة دمشق وحلب وصيدا. فقد تسلطوا على خزائن الولاة، وشغلوا الوظائف الحساسة في الدواوين. ويؤخذ من أخبار المؤرخين أن اليهود "نظموا الحسابات بشكل لا يحل طلاسمها غيرهم ليحافظوا بذلك احتكارهم لهذه المهنة"[3]. فليس بمستبعد، إذن، أن تنصبّ عليهم النقمة وتزداد كراهيتهم في أوساط الفئات والطبقات التي

3- انظر عبد الكريم غرايبة: "سورية في القرن التاسع عشر 1840-1876" معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، 1961-1962)، ص 46. وقد ذكر "الجبرتي" في "عجائب الآثار": أن كتّاب الدواوين اليهود احتفظوا لأنفسهم بكشوف خاصة لحسابات المال والضرائب المكتوبة باللغة العبرية التي لا يتقنها سواهم. راجع المصدر التالي أيضا:

Gibb and Bowen:" Islamic Society and the West", (Islamic Society in the Eighteenth Century), Vol. I; Part II; Oxford University Press, London 1957, p, 47.

استاءت من هذا السلوك وذاقت منه الأمرّين. كما أن الأمر لا يخلو من عنصر المنافسة والتسابق على نيل الحظوة أو الاستئثار بالحماية والاستفادة من النفوذ. ويقول الذين عاصروا تلك الفترة بأن الاعتقاد السائد لدى الناس آنذاك كان على النحو الآتي: "إنَّ اليهودي مهما كان متصفا بالإنسانية فشريعة تلموده تعطيه الاستحلال لمال ودم كل من هو خارج عن دين اليهود، مستندين بذلك على سندات كاذبة، ومعتقدين أن الممالك وسائر ثمارها منحها الله ملكا مؤيدا لشعب إسرائيل ويفتكرون أنهم شعب إسرائيل، وأن لهم حق الوراثة"[4].

ولا غرو فإن القصيدة الطويلة التي نظمها الشاعر الحمصي "أمين الجندي" (1766-1841)، للإعراب عن فرحة الأهالي آنذاك بالفرمان الذي استحضره والي دمشق "صالح باشا" بعدم استخدام اليهود وتوظيفهم في (أمانة صندوق الشام)، تعكس لنا المشاعر التي اعتمرت في نفوس الدمشقيين حيال هذه البادرة الموجهة ضد اليهود. ومما جاء في تلك القصيدة:

تشكو لعلياه ما قاست رعيّته	*من البلايا وعقد الصبر محلولُ*
حين استطاعت بقطر الشام طائفة	*على البلاد وهم قوم مناكيل*
وقدمتهم موالينا وما علموا	*بأن تقديمهم جور وتضليل*
قد كان سحرهم أن الوزير متى	*أصغى لهم قال مهما شئتم قولوا*
كم مرة مكروا بالأبرياء وكم	*خانوا وزيرا له بالعدل تجميل*
وكم إلى السجن قادوا غافلا فمضى	*منكّس الرأس بالأصفاد مغلول*
من عهد سبعين عاما هم صيارفة	*إذا مضى منهم جيل أتى جيل*
حيث الدفاتر عبرانية رقمت	*خلاف ألسننا والسر مجهول*
كم بالربا سحبوا ذيل الخراب على	*أهل البلاد وكم قالوا لهم زولوا*[5]

4- نقلا عن "غرايبة": المصدر السابق (هذا، ولم يشر المؤلف بوضوح إلى مصدر هذا القول. فربما أخذه عن مقالة الشيخ عبد القادر المغربي: "يهود الشام منذ مائة عام"، والمنشورة في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق، 1929، ص 641-653).

5- المصدر نفسه، ص 47.

فلنعد إلى صميم الموضـوع، لمتابعـة سير الانطـباع الذي تولّد لـدى العرب في منتصف القرن الماضي عن (اليهودي الخاضع لشريعة التلمود والعامل بوحي من تعاليمه ومعتقداته). إن "حادثة دمشق"، التي تقدم ذكرها، أفسحت المجال من خلال التحقيقات والاستجوابات التي رافقت سير المحاكمة، أمام انتشار بعض المعلومات والشذرات عن اليهود وكتبهم الدينية، وفي طليعتها التلمود. فقد قام الحاخام "موسى أبو العافية"[6]، بعد أن اعتنق الإسلام أثناء المحاكمة، بترجمة عبارات من التلمود، بينما كان الحاخام "يعقوب العنتابي" يصادق على صحة التعريب والترجمة. وحين أقدم الفرنسي "آشيل لوران" على نشر كتابه الذي قام بعض التراجمة بنقله إلى العربية تحت عنوان "المسائل التاريخية عما جرى في سورية سنة 1840" [7]، وضم ملفات الدعوى ووقائع المحاكمة إلى

6- مما تجدر ملاحظته أن الخيال الشعبي بعد حادثة دمشق عمد إلى إحاطة اسم "أبي العافية" بهالة من التخويف والترهيب. فقد ذكر "غرايبة" (المصدر السابق، ص 126) ما يلي: "وانتشر بين المسيحيين والمسلمين اعتقاد بأن اليهود يستخدمون دم مسلم أو مسيحي في فطيرهم وحذرت الأمهات أولادهن من الخروج بمفردهم في وقت متأخر لئلا يأتيهم أبو العوافي (أبو العافية). وبقي اصطلاح "أجا أبو العوافي" كافيا لحمل الطفل المشاكس على الهدوء". واستند في ذلك إلى مصدرين: - ميخائيل مشاقة: "مشهد العيان بحوادث سورية ولبنان". (القاهرة، 1908، ص 121-122). والأب "بولس قرألي"، "استشهاد الأب توما الكبوشي في دمشق سنة 1840"، (بيروت 1931).

وينقل "عجاج نويهض" عن مقالة نشرها المؤرخ "يوسف يزبك" في مجلة "أسرار العالم" بعد الحرب العالمية الثانية العبارات التي استهلت بها المجلة بحثها حول حادثة دمشق بقولها: "كانت أمهاتنا يحذرننا في طفولتنا من الابتعاد عن منازلنا والدنو من أحياء اليهود، لأن هؤلاء في زعمهم يخطفون الأولاد الصغار ويضعونهم في "سرير الشوك" لينزف دمهم، فيعجنون منه خبزهم المسمى "خبز الفطير" عملا بطقوس مذهبهم وكثيرا ما كنا نضحك لهذه الرواية ونسميها خرافة". (انظر: نويهض "بروتوكولات حكماء صهيون"، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص 225).

7 - العنوان الأصلي لهذا الكتاب هو التالي:

Achille Laurent: "Relation historique des affaires de Syrie", depuis 1840 jusqu'en 1842, et la procédure complète dirigée en 1840 contre les juifs de Damas, 2 Vols, Paris, 1846.

وثمة مصدر آخر لوقائع المحاكمة: في الجزء الخامس من مجموعة الوثائق التاريخية بتاريخ سوريه في زمن إبراهيم باشا المصري، وتحت عنوان: "الأصول العربية لتاريخ سورية" (1927). فقد قام الأستاذ "أسد رستم" بنقل تلك الوقائع عن سجلات المحاكم الشرعية في كل من حلب وأنطاكية وحماه ودمشق، مستهلا بها الجزء الخامس من مجموعته القيّمة. واكتفى بنصها الحرفي، دون أن يعلّق عليها.

الكتاب المذكور، أصبح كتابه بمثابة المرجع الرئيسي الذي استند إليه الكثيرون فيما بعد. فقد أكد لوران في الجزء الثاني من الكتاب أن جميع الوثائق المتعلقة بالمحاكمات ضد يهود دمشق محفوظة لدى وزارة الخارجية الفرنسية، دون الإشارة إلى الكيفية التي توصل بها للإطلاع على محفوظات الوزارة حينذاك.

على أن الكتابات العربية التي ظهرت في العقد الأخير من القرن الماضي، وتناولت بعض الأقوال الواردة في التلمود، لم يرجع مؤلفوها -الذين عاشوا في مصر- إلى ملفات الدعوى ووثائقها الأصلية. بل اكتفوا بتعريب المحتويات التي تضمنها كتاب "آشيل لوران"، وكثيرا ما اقتبسوا المعلومات ونقلوها عن مصدر ثالث. مما زاد في صعوبة التحقق من صحة تلك الأقوال بإرجاعها إلى مصادرها التلمودية استنادا إلى الترقيم المتعارف عليه لكتاب التلمود.

فالملاحظ بشكل عام، سواء كان ذلك في الشرق أم في الغرب، أن معظم الذين كتبوا عن التلمود بقصد التهجم عليه ونبش أسراره وخفاياه كانوا من اليهود المرتدّين عن دينهم لاعتناق الديانة المسيحية. وقد وجد الغربيون في هؤلاء خير سند وعون لهم للاهتداء إلى النواحي المظلمة في كتب اليهود المقدسة. هذا بالإضافة إلى ذلك التقليد الطويل من المجادلات والمناظرات التي جرت طيلة القرون الوسطى بين أتباع الديانات الكبرى الثلاث، ووصلت في كثير من الأحيان إلى مستوى رفيع في الجدل والنظر، ومقدرة فائقة على تقديم الحجج والأسانيد البرهانية، مثلما أظهر القائمون بها براعة لا تضاهى في فنون التفسير وأساليب الاجتهاد.

غير أن ما يعنينا في نطاق هذه الدراسة يبقى محصورا في القول التالي: إن العرب الذين جاؤوا على ذكر التلمود واقتبسوا في كتاباتهم شيئا من تعاليمه أو عرّبوا بعض محتوياته لم يتعرفوا إلى التلمود مباشرة ولا هم قرأوا فيه، بل سمعوا عنه أو قرأوا، تاركين الردود والمناظرات لنفر ضئيل من علمائهم الأندلسيين الكبار، ومما لا ريب فيه أن أهم الأسباب التي تعلل هذا الإهمال يرجع إلى اللغة التي كتب بها التلمود، فالعرب لم يجدوا من ضرورة إلى تعلم اللغة العبرية كوسيلة تمكنهم من التعرف إلى كتاب التلمود، بينما نجد الفقهاء والعلماء المسلمين يناقشون التوراة ويفحصون ما دونه اليهود في أسفار موسى الخمسة بمقارنته مع مضمون النصوص والآيات القرآنية. والسبب في ذلك يرجع إلى توفر نصوص وترجمات عربية لكثير من أسفار التوراة.

ب - مثال ابن حزم الأندلسي:

بلى، إن العرب والمسلمين عرفوا شيئا عن التلمود والكتب الدينية التي يقدسها اليهود. وقد اهتموا بذلك لأسباب دينية تتعلق بالمجادلات والمناظرات التي خاضوها مع "أهل الكتاب"، دفاعا عن الإسلام وللرد على خصومه أو المفترين عليه. فالاطلاع على الرصيد المكتوب لدى الخصم يعطي المجادل سلاحا أمضى وأشد فعالية، مثلما يضعه في موقع القوة ويوقع الطرف المقابل في مأزق للغاية.

ولنأخذ، على سبيل المثال لا الحصر، عالما كبيرا من طراز "ابن حزم الأندلسي" (994 -1064). فهو من أصحاب الاطلاع الواسع على شؤون الديانات وتاريخ العقائد. وله باع طويل في مجادلة أهل الملل والنحل بالتي هي أحسن.

إن ابن حزم، مثلا، لم يكن يعرف اللغة العبرية. لكنه اطلع على الثقافة اليهودية واختلط بأربابها وحامليها، فعرف عن عقيدة اليهود الدينية كثيرا. كما قرأ الترجمات العربية للتوراة، في أسفارها الخمسة الأولى، والأسفار الأخرى منها. هذا بالإضافة إلى إلمامه بغير التوراة من كتب اليهود ومصنفاتهم التي يعظمونها. وقد أتى ابن حزم على ذكر سفرين من أسفار التلمود، إذ استشهد بعبارات وأقوال وردت فيهما على لسان أحبار اليهود. وفعل ذلك على وجه التخصيص والتأكيد في معرض الرسالة التي رد بها على "يوسف ابن النغريلة" اليهودي[8]. ويبدو في حكم المؤكد أن ابن حزم اطلع على نصوص دينية يهودية منقولة إلى العربية واستعان بها في تعزيز موقفه إزاء المجادلين اليهود في شؤون العقائد.

ففي مقالة "تلمود" التي نشرتها "الموسوعة اليهودية" (1905) نقرأ ما يلي: "ترد الإشارة الأولى إلى ترجمة التلمود عند إبراهيم بن داوود في مصنفه التاريخي "سفر القبّالة" (أي: كتاب التصوف)[9]، حيث يقول مشيرا إلى يوسف

8- قام الدكتور "إحسان عباس" بتحقيق هذه الرسالة ونشرها إلى جانب رسائل أخرى بعنوان "الرد على ابن النغريلة اليهودي" (القاهرة، 1960). لكن الدكتور عباس يرجح في مقدمته للرسالة أن المقصود برد ابن حزم هو يوسف ابن النغريلة وليس أبوه إسماعيل أو صموئيل (1055-993) Samuel Ha. -Nagid)

9- Sefer Seder ha-Kabbalah «the Line of Tradition», a Hebrew Historical Work, Written by Abraham Ibn Daud of Toledo in 1161.

ابن أبي ثور (النصف الثاني من القرن العاشر للميلاد. توفي في دمشق سنة 1012م) بأن يوسف، هو الذي قام بترجمة كاملة للتلمود إلى العربية بناء على طلب من الخليفة الحكم الثاني" (961–976). والمعروف أن ابن أبي ثور كان من أشهر علماء اليهود في الأندلس وخريج مدرسة قرطبة للشرع اليهودي. لكن مقالة "الموسوعة اليهودية" تميل إلى التشكيك في صحة الخبر الذي تنقله عن إبراهيم بن داوود. وترجح القول بأن يوسف بن أبي ثور لم يترجم سوى مقتطفات ومختارات من التلمود إلى العربية، وهي التي تذكرها المصادر الإسلامية الأندلسية عند الإشارة إلى الترجمات التي أهداها يوسف المذكور إلى الخليفة الحكم الثاني في قرطبة [10]. ومن يدري، ربما كانت هذه المقتطفات هي التي اطلع عليها فيما بعد ابن حزم الأندلسي، فجاء على ذكرها في رسالة "الرد على ابن النغريلة اليهودي"! أما مصير تلك الترجمات فلا يزال مجهولا حتى الآن، هذا فيما لو تسنى لها البقاء. ولا ضير هناك في تقديم بعض الأمثلة المختارة من رسالة ابن حزم التي يكشف فيها عن أوجه "التحريف والتناقض والتبديل" في توراة اليهود. كما أنه يجادلا "ابن النغريلة" في مسائل وثيقة الصلة بالقضايا والتعاليم التي يقع عليها الباحث في أسفار التلمود. ولا يفوته التلميح إلى أن التلمود هو "فقههم"، أي كتاب الأحكام الشرعية والمناظرات الفقهية لدى اليهود.

يتحدث "ابن حزم" في القسم الثاني من رده عما يسميه بـ "طَوَامّ" اليهود التي يستخرجها من كتبهم ومعتقداتهم الدينية لكي يدحض افتراءات "ابن النغريلة" ويبين له مواطن الضعف والتحريف والتبديل في كتب اليهود. وقد سبق له في لقاء تم بينه وبين "صموئيل بن النغريلة" (الأب) أن طرح عليه سؤالا محرجا يتعلق بعقيدة انتظار "المسيّا" المخلّص لدى اليهود، مستندا في ذلك إلى قول التوراة: "لا تنقطع من يهوذا المخصرة ولا من نسله قائد حتى يأتي المبعوث الذي هو رجاء الأمم". فأجابه صموئيل بما يلي: "لم تزل رؤوس الجواليت ينتسلون من ولد داوود، وهم من بني يهوذا، وهي قيادة وملك ورياسة". لكن ابن حزم يرد عليه بقوله: "هذا خطأ لأن رأس الجالوت لا ينفذ أمره على أحد من اليهود ولا من غيرهم، وإنما هي تسمية لا حقيقة لها، ولا له قيادة، ولا بيده مخصرة...

10- راجع الكتاب التالي: الدكتور محمد بحر عبد المجيد، "اليهود في الأندلس" (صدر عن دار الكاتب العربي في سلسلة المكتبة الثقافية، العدد 237، القاهرة1970، ص 35).

- وهناك خبر منسوب إلى الأمير شكيب أرسلان في ترجمته لحياة الملك الأندلسي المنصور بن أبي عامر (976–1002) مفاده أن هذا الخليفة أمر بترجمة التلمود. (انظر ذلك لدى الشيخ محمد علي الزغبي، وتحت عنوان "نحن نجهل التلمود"، في كتابه عن "دفائن النفسية اليهودية"، ص 125، بيروت، 1968).

الخ"[11] على أننا لا نعرف التعقيب الذي رد به "ابن النغريلة" على تخطئة ابن حزم أياه لتفسيره القول المذكور أعلاه.

نأتي الآن إلى "الطوام" التي يعدّدها ابن حزم في رسالته. فنختار منها ما يلي، وفقا للترقيم الوارد في الرسالة المحققة:

- (38): "ومن عجائبهم أنهم يقولون: إن كل نكاح كان على غير حكم التوراة فهو زنا والمتولد منه ولد زنا، حتى إنهم يبيحون لمن تهوّد من سائر الأديان أن يتزوج أخته من أبيه!!".

- "فإن قالوا: كان ذلك حلالا قبل أن يحرم، أقرّوا بالنسخ. وإن قالوا: إن ذلك خاص لبني إسرائيل مذ أنزلت التوراة، لزمهم ترك قولهم: إن كل مولود في الأمم بخلاف حكم التوراة فهو ولد زنا. وعلى كل حال يلزمهم أن أولاد سليمان عليه السلام كانوا أولاد زنا بحت، لأنهم مقرون أنهم كانوا من أبناء العمونيات والموآبيات وسائر الأجناس. ورؤوس الجواليت إلى اليوم من أبناء من ذكرنا".

- (41): "ومن عجائبهم قولهم في نقل أحبارهم[12] الذي هو عندهم بمنزلة ما قال الأنبياء: أن فرعون كان بنى في المفاز صنما يقال له "باعل صفون"،

11- انظر المقدمة التي كتبها الدكتور عباس لرسالة "الرد على ابن النغريلة". المصدر السابق. ص 16. والمصدر الذي اعتمد عليه هو كتاب ابن حزم "كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل"، حيث يتناول شؤون الديانات وتاريخها بصورة مسهبة ومفصلة.

12- إن عبارة "نقل أحبارهم" تشير إلى التقليد الرباني أو الحاخامي في تفسير التوراة وشرح نصوصها. وابن حزم يعرف أن اليهود يرفعون هذا التقليد إلى منزلة النبوءة. أما قصة الطلسم فهي التي يتحدث عنها (سفر الخروج 14: 1-4). والرواية التي ينقلها ابن حزم عن الأحبار تختلف عن نص التوراة. وقد ذكر ابن حزم شيئا عن الزيادات التي أدخلها الربانيون بقوله: "وأما الصلوات التي يصلونها الآن فمن وضع أحبارهم، فيكفيهم أنهم على غير شريعة موسى عليه السلام، ولا على شريعة نبي من الأنبياء". (انظر الرد، ص 74).
كما أشار في طامة أخرى إلى المكانة التي يحتلها الأحبار لدى اليهود بقوله: "إن من شتم أحدا منهم يقتل. ومن شتم أحد الأنبياء لا يقتل". وتحدث عن تقديسهم لأقوال الحاخامين في معرض الإشارة إلى أحدهم -الحبر إسماعيل- فقال عنه: "وكلامه عندهم والوحي سيان".
ملاحظة: وقعتُ أثناء مطالعة التلمود (سفر عروبين 21 ب) على كلام لأحد "الأمورائيم" (المتكلمون أو المفسرون Amoraim = -الذين عاشوا في بابل بين القرنين الثالث والرابع للميلاد- يشرح فيه معنى القول الوارد في (سفر الجامعة 12: 13) ("وبقي، فمن هذا يا ابني تحذّر لعمل كتب كثيرة لا نهاية. والدرس الكثير تعب للجسد". فقد شرح ذلك بقوله: "كن حريصا، يا ابني، في مراعاة أقوال الكتبة أكثر مما تراعي كلام التوراة، لأن شرائع التوراة تشتمل على أحكام سلبية وإيجابية. أما شرائع الكتبة، فإن من يخالف أحكام الكتبة يستحق عقوبة الموت". (المجلد الثاني من التلمود البابلي. طبعة سونسينو. "سدر موعيد"، ص 149).

وجعله طلسما باستجلاب بعض قوى الأجرام العلوية، ليحير به كل هارب من أرض مصر، وأن ذلك الطلسم حير موسى وهارون وجميع بني إسرائيل حتى تاهوا أربعين سنة في فحص التيه إلى أن ماتوا ملوكهم في المفاز، أولهم عن آخرهم!!".

– (42): "ومن تكاذيبهم قولهم في الكتاب الذي يسمونه "التوراة": إن الله تعالى قال لهم: سترثون الأرض المقدسة وتسكنونها في الأبد. ونحن نقول: معاذ الله أن يقول الله تعالى الكذب، وقد ظهر كذب هذا الوعد. فما سكنوه في الأبد وما عمروه إلا مدة يسيرة من آباد الأبد، ثم أخلوه وأخرجوا عنه، وورثه الله أمة محمد صلى الله عليه وسلم".

– (45): "ومن عجائبهم أنهم يلتزمون أكل الفطير في مرور الوقت المذكور[13] في كل عام ولا يلتزمون أكل الخروف، على ما ذكرنا. وهم يقرون في كتابهم أنهم مأمورون بذلك كله. فإن قالوا: إنما أمرنا بذلك ما دمنا في أرض القدس. قيل لهم: اتركوا أيضا استعمال أكل الفطير حتى تكونوا في أرض القدس. فلا فرق في كتابكم بين الأمر بالفطير والخروف"!

– (54): "ومن طرائفهم قولهم في كتاب لهم: يعرف بـ"شعر توما": إن تكسير ما بين جبهة خالقهم إلا أنفه كذا وكذا ذراعا. وقالوا في كتاب لهم من التلمود – وهو فقههم– يسمى "سادر ناشيم" ومعناه "حيض النساء": إن في رأس خالقهم تاجا من كذا وكذا قنطارا من الذهب، وأن صديقون الملك هو يجلس التاج على رأس خالقهم، وأن في أصبع خالقهم خاتما تضيء من فصه الشمس والكواكب"!! [14].

13- إشارة إلى (عيد الفصح) اليهودي عندما خرج بنو إسرائيل من مصر. انظر (سفر الخروج 12: 5-23).

14- ليس من السهل أبدا التحقق من صحة الأقوال التي ينسبها ابن حزم هنا إلى أسفار التلمود. فالكتاب الأول (شعر توما) ليس من كتب التلمود، وأغلب الظن أن المقصود بذلك هو كتاب "شيعور كوماه" (Shiur Komah)الذي يرجع تاريخه إلى "العصر الغاؤوني" الممتد من 500 إلى 980 ب. م. ينتمي هذا الكتاب إلى التصوف اليهودي المعروف بـ"القبالة". وقد ترجم "إبشتاين" عنوانه كما يلي: "مقاييس القوام الإلهي". (The measures of the Divine Stature). ووصفه بقوله:

«An Extraordinary treatise which purports to describe the bodily dimensions of the Godhead».

– (60): وهم معترفون بأن التوراة طول أيامهم في دولتهم لم تكن عند أحد إلا عند الكاهن وحده، وبقوا على ذلك نحو ألف ومائتي عام، وما كان هكذا لا يتداوله إلا واحد فواحد، فمضمون عليه التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقصان، لاسيما وأكثر ملوكهم وجميع عامتهم في أكثر الأزمان كانوا يعبدون الأوثان ويبرأون من دينهم ويقتلون الأنبياء، فقد وجب باليقين هلاك التوراة الصحيحة وتبديلها مع هذه الأحوال بلا شك وهم مقررون بأن "عزرا" الذي كتبها لهم من حفظه بعد انقطاع أثرها، إنما كان وراقا لم يكن نبيا، إلا أن طائفة منهم قالت فيه إنه ابن الله، قد بادت هذه الطائفة وانقطعت. فأي داخلة أعظم من هذه الدواخل التي دخلت على توراتهم"!؟

ماذا يمكننا أن نستخلص من هذه الردود والأقوال التي جاءت في رسالة ابن حزم الأندلسي؟

تابع للهامش رقم 14:

"مقالة خارجة عن المألوف تدعى (وصف المقاييس الجسمانية للخالق). ثم أشار إلى كون المقالة تنسب إلى الحبر التلمودي إسماعيل، من الذين استشهدوا أثناء الاضطهاد الهادرياني (في القرن الثاني للميلاد). واستطرد قائلا: لقد خضعت محتوياتها منذ الغاؤون سعديا الفيومي (892–942) إلى تفسيرات تأويلية أو رمزية. انظر:

- Isidore Epstein: "Judaism, A Historical Presentation", (A Pelican Book (A 440), London, 1959, p. 226.

فلو صح ذلك لأمكن بسهولة إرجاع ما يردده ابن حزم إلى هذا المصدر: "ومن طرائفهم قولهم في كتاب لهم يعرف بـ"شعر توما" (كوما) أن تكسير ما بين جبهة خالقهم إلا أنفه كذا وكذا ذراعا". (ص 74 من الرسالة). وكذلك الطامة التي يذكرها تحت رقم 55 عن "لعين منهم يدعونه إسماعيل، وكلامه عندهم والوحي سيان". فليس بمستبعد أن ابن حزم اطلع عليها في كتاب "شيعور كوماه" المنسوب إلى الحبر إسماعيل.

وفيما يتعلق بـ "سادر ناشيم"، أي الفصل المتعلق بأحكام النساء، نجد ابن حزم يعربّه باستعارة الاسم الخاص بسفر الحيض Niddah، حيث ترد أحكام الحيض. فالمعروف في التقسيم الشائع اليوم هو أن "أحكام الحيض" تؤلف السفر السابع من "سدر طهوروت" أي فصل الطهارة وأحكامها.

على أن الأقوال التي يذكرها ابن حزم من التلمود يوجد مثيلات لها في الأماكن التالية: سفر "عابودا زاره" (عبادة الأوثان) 144، ص 219. وسفر "حجيجا" (زيارة القدس وتقديم القرابين) الفصل الثاني، 13ب، ص 78. ففي هذا السفر الأخير يرد ذكر "صندلفون" .Sandalfon الملاك الذي يتحدث عنه "سفر حزقيال"، وهو "صديقون الملك" (ابن حزم) الذي يصنع التيجان لكي يجلسها على رأس "خالقه".

- أولا: حين يتحدث ابن حزم عن التزام اليهود أكل الفطير المصنوع خصيصا بمناسبة الفصح اليهودي لا ترد أية إشارة أو تلميح يستفاد منه أن الفطير المذكور يعجن بدماء مستنزفة من المسيحيين، أو بمجرد الدماء البشرية. ولو كان الأمر معروفا حينذاك عن اليهود، لما تردد ابن حزم لحظة واحدة عن إثارة الموضوع وإضافته إلى مجموعة طوامهم.

- ثانيا: يذكر الدكتور "عباس" في مقدمته أن ابن حزم "قرأ أيضا تاريخ (يوسيفوس) (أو يوسف بن هارون الهاروني -كما يسميه-)" في الجزء الأول من كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل". ويقول الذين تتبعوا تاريخ "تهمة الدم" (Blood libel) ونبشوا حوادثها من بطون الكتب القديمة أن المؤرخ "يوسيفوس" قد أتى على ذكر تهمة مماثلة كانت شائعة زمن السيد المسيح بالنسبة إلى عبادة الهيكل[15]. فلو أن نظر ابن حزم وقع على شيء من هذا القبيل، ثم تأكد له بصورة قاطعة أن يهود الأندلس يمارسون تلك الشعائر أو تأمرهم بها كتبهم الدينية، لما كان يتغاضى عن ذلك أو يغفل ذكره.

- ثالثا: إن العقائد الأخرى التي يجادل اليهود فيها هي السمة الغالبة على رد ابن حزم. فهو يتناول عقيدة "المبعوث المرتجى" (Messiah) لكي يبين خطأ اليهود في فهمها وتفسيرها. ويدحض الاعتقاد اليهودي القائل بأن هذا المرتجى سوف يتحدر من سلالة داوود بحيث يستمر عبر رؤوس الجواليت (رأس الجالوت): (Exilarch = Head of the Exile). ثم نجده يرفض الادّعاء اليهودي بأن رئاسة الجالوت تنطوي على ثالوث من "القيادة" و"الملك" و"الرياسة".

---

15 - انظر المصدر التالي:

- Cecil Roth (Ed): "The Ritual Murder Libel and the Jew": the report by Cardinal Lorenzo Ganganelli (pope Clement XIV), London: 1935, p. 15.

على أنه لابد من الاستدراك في هذا الصدد بأن "يوسيفوس" أشار إلى تهمة الدم في معرض رده على النحوي الإسكندراني "آبيون" (وذلك في النصف الأول من القرن الأول للميلاد). وكان "آبيون" قد اتهم اليهود بأنهم يعمدون في كل عام إلى تسمين غلام يوناني داخل الهيكل لكي يقدموه ضحية قربانية فيما بعد ويستهلكون قسما من أحشائه، بينما هم يكنون العداء للإغريق. أي أن إشارة يوسيفوس إلى تهمة الدم جاءت في ردوده "ضد آبيون" (Contra Apionem II)، وليس في تاريخه عن "حروب اليهود" (Bellum Judaicum). وبناء عليه، فإن الأمر هنا يتوقف على ما إذا كان ابن حزم قد اطلع على سائر كتابات المؤرخ يوسيفوس، أو أن اطلاعه بقي محصورا بكتاب التاريخ وحده.

فيعتبرها مجرد تسمية بدون مسمى، لأن "رأس الجالوت لا ينفذ أمره على أحد من اليهود ولا من غيرهم"، كما يقول[16]. ولا ندري إذا كان ابن حزم على إلمام بالمبدأ التلمودي المنسوب إلى الحبر صموئيل في بابل: "إنَّ قوانين البلاد التي يوجد فيها اليهود هي القوانين السارية المفعول" Dina de -Malchuta dina.

رابعا: يرفض ابن حزم فكرة (الميثاق) الذي أبرم مع الرب لإعطاء أرض كنعان إلى نسل إبراهيم. فهو يعتبر مزاعم "الوعد الإلهي" و"الميراث الأبدي" و"أرض الميعاد" من "التكاذيب" التي اصطنعها اليهود وأقحموها في كتبهم المقدسة. ولا يكتفي بذلك المقدار، بل يفضح كذب "الوعد" المزعوم إلى اليهود: "سترثون الأرض المقدسة وتسكنونها في الأبد". لكي يقرر في ضوء التاريخ والواقع هذه الحقائق الثابتة: "فما سكنوه في الأبد وما عمروه إلا مدة يسيرة من آباد الأبد. ثم أخلوه وأخرجوا عنه". ولا بأس من الانتباه إلى هذه العبارة الأخيرة: "ثم أخلوه"!

خامسا: يتضمن رد ابن حزم موقفا صريحا من الطوام والمآخذ التي يحصيها ضد اليهود. فهو يحمّلهم وزر النتائج التي تستتبع عن قولهم: "إنَّ كل مولود في الأمم بخلاف حكم التوراة فهو ولد زنا". ولا يخفى عليه أن "نقل الأحبار" هو عندهم بمنزلة الأنبياء، حتى إن كلام الأحبار عندهم والوحي سيان. وهذه كلها من الأمور التي سوف نعثر على جذورها في كتاب التلمود. مثلما يطالعنا معظمها لدى التوقف قليلا عند المثال التالي.

16- ربما وجب علينا هنا أن نفهم كلام ابن حزم بالنسبة إلى يهود الأندلس والمغرب. بينما نحن نجد اليهود في بغداد يتمتعون بشيء من الاستقلال الذاتي في تدبير شؤونهم الأهلية والدينية. وهم يفرّقون بين "رأس الجالوت المنحدر من نسل داوود" باعتباره القائد السياسي ليهود المنفى، وبين "الجاؤون" Gaon = عظمة (الذي يرأس أكاديمية التلمود. علما بأن رأس الجالوت كان قائدا سياسيا بالاسم فقط، وكثيرا ما تنازع مع الجاؤون الذي سعى للاستئثار بالسلطة واحتكارها لنفسه. ولقد وصف الرحالة اليهودي "بنيامين التوتيلي" (زار بغداد حوالي سنة 1168) رئاسة اليهود بقوله: إن لقب الرئيس لديهم هو "سيدنا، رأس الجالوت" بينما يدعوه المسلمون بـ "سيدنا بن داوود". وحين كان رأس الجالوت يذهب إلى زيارة الخليفة يوم الخميس من كل أسبوع، كانت الجماهير تواكبه وهو يمتطي فرسه فتتعالى أصوات الناس: "اعملوا طريقا لسيدنا بن داوود".

انظر ما يلي:

- Jacob R. Marcus: "the Jew in the Medieval World", A Source Book: 315-1791,(Meridian Books, Inc. New York, 1960, p. 186).

ج -"بذل المجهود في إفحام اليهود" (1169م):

كتب هذه الرسالة أحد أحبار اليهود بعد أن أَسْلَمَ، واسمه "صموئيل بن يهوذا بن عباس المغربي الأندلسي" (معرّبا: السموءل بن يحي بن عباس المغربي)[17]. فقد كان الرجل من أشهر الأطباء وألمع علماء الرياضيات، بالإضافة إلى تبحّره في علوم الدين اليهودي، واطلاعه الواسع على الثقافة اليهودية في شتى مجالاتها. والمعروف أنه بارح المغرب بصحبة والده، فقصد المشرق وأقام فترة من الزمن في بغداد، لكي يرتحل عنها إلى المراغة، حيث أسلَمَ (558هـ) وتوفي هناك سنة 570هـ.

ومن الملاحظ أن مؤلف الرسالة يعرف اللغة العبرانية حق المعرفة، فهو لا يذكر حجة إلا وأسندها إلى النصوص العبرانية التي يكتبها بأحرف عربية ثم يقوم بشرحها وتفسيرها. حتى ليصدق عليه القول "وشهد شاهد من أهلها". وليس بمستبعد على الإطلاق أن يكون متأثرا بعقائد اليهود "القرائين"، لأن الميول القرائية تظهر جلية في أماكن مختلفة من هذه الرسالة. إلا إذا كان مؤلفها يستعين بحجج اليهود "القرائين" لإفحام "الربانيين" الذين يشكلون السواد الأعظم من اليهود.

لنتساءل إذن: ما هي المزاعم والادعاءات التي يسعى "السموءل بن عباس" إلى إبطالها ودحضها بالاستناد إلى الحجج العقلية والرجوع إلى النصوص الدينية اليهودية؟ يمكننا إيجاز ذلك على النحو التالي:

1 – "الشعب المختار": والمؤلف هنا يستعمل الاصطلاح العربي للاختيار في حديثه عن زعم اليهود بأنهم "أمة الله وصفوته". فالصفوة هي اللفظة التي نجدها أيضا في كتابات "سعديا الفيومي" 893–942 (كتاب الأمانات والاعتقادات Deoth-Emunoth ve). يزعم اليهود "أن الله يحبهم دون جميع الناس، ويحب

17 – ربما كان العنوان الأصلي للرسالة هو "إفحام اليهود والنصارى بالحجج العقلية". فالمصادر اليهودية تذكر عنوان الهجوم الذي شنه صموئيل بن عباس كما يلي:
(The Silencing of the Jews and the Christians through Rational Argument).

انظر المصدر السابق، ص 247.
أما النص الذي بين أيدينا فهو منشور في القاهرة (مطبعة الفجّالة الجديدة)، بدون تاريخ. وهناك مقدمة للناشر، محمد أحمد الشامي، تشمل على تعريف بالكتاب ومؤلفه.

طائفتهم وسلالتهم، وأن الأنبياء الصالحين لا يختارهم الله إلا منهم". بينما يجادلهم "السموءل" بقوله: "أليس عندكم في التوراة، أنه لا فرق بين الدخيل في دينكم وبين الصريح النسب منكم؟" ثم يستشهد بالآية التالية: "شريعة واحدة وحكم واحد يكن لكم وللغريب الساكن فيما بينكم". ويقدم أمثلة من صلواتهم اليومية التي يقولون فيها، "مع ذهاب دولتهم وتفرّق شملهم": "إنَّهم أبناء الله وأحباؤه". حتى إنهم "يمثلون أنفسهم بعناقيد العنب، وسائر الأمم بالشوك المحيط بأعالي حيطان الكرم"(18).

2 - "القائم المنتظر من نسل داوود": يتحدث المؤلف عن عقيدة انتظار المسيح لدى اليهود بقوله: "وينتظرون قائما يأتيهم من نسل داوود، إذا حرّك شفتيه بالدعاء مات جميع الأمم ولا يبقى إلا اليهود. وأن هذا المنتظر بزعمهم هو المسيح الذي وُعدوا به". فيأخذ على اليهود أنهم لم يفهموا من الأمثال التي ضربها لهم الأنبياء عن مجيء المسيح "إلا صورها الحسية دون معانيها العقلية". لذا نجدهم قد عمدوا إلى تأويل ذلك على هواهم، وراحوا ينتظرون "العلائم" الحسية بمبعث المسيح. ثم ينتقل المؤلف إلى الشق الثاني من عقيدة انتظار المسيح، فيقول: "ويعتقدون أيضا أن هذا المنتظر متى جاءهم يجمعهم بأسرهم إلى القدس، وتصير لهم الدولة ويخلو العالم من سواهم، فيحجم الموت عن جنابهم المدة الطويلة"(19).

3 - التوراة هي كتاب عزرا: إن تبديل التوراة هو أيضا من الموضوعات التي يتناولها صاحب "بذل المجهود في إفحام اليهود". والسبب الذي يذكره لهذا التبديل هو كما يلي: "لأن موسى صان التوراة عن بني إسرائيل، ولم يبثها فيهم. وإنما سلّمها إلى عشيرته أولاد "لاوي" وهؤلاء الأئمة الهارونيون الذين كانوا يعرفون التوراة ويحفظون أكثرها قتلهم "بخت نصر" على دم واحد، يوم فتح بيت المقدس. ولم يكن حِفْظُ التوراة فرضا ولا سنة، بل كان كل واحد من الهارونيين يحفظ فصلا من التوراة". كيف نشأت التوراة المعروفة إذن؟ يجيب السموءل بن عباس بقوله: "فلما رأى "عزرا" أن القوم قد أحرق هيكلهم، وزالت دولتهم، وتفرّق شملهم ورفع كتابهم. جمع من محفوظاته ومن الفصول التي يحفظها الكهنة ما لفق منه هذه التوراة التي في أيديهم. ولذلك بالغوا في تعظيم "عزرا" هذا غاية المبالغة. وزعموا أن النور إلى الآن يظهر على قبره الذي عند

18 - راجع المصدر السابق، ص 36-38.

19- المصدر نفسه، ص 39.

البطائح بالعراق. لأنه عمل لهم كتابا يحفظ لهم دينهم. فهذه التوراة التي في أيديهم على الحقيقة كتاب عزرا"[20].

4 - التلمود و"تشديدهم الأحد على أنفسهم": لماذا يمتنع اليهود عن مخالطة من كان على غير ملّتهم ويتجنبون مآكله ومؤاكلة الأجانب؟ إن المؤلف يعزو السبب في ذلك إلى فقهاء اليهود: "الحاخاميم، وتفسيره: الحكماء" فيقول حول هذا الموضوع: "وكانت اليهود في قديم الزمان تسمي الفقهاء بالحكماء، وكان لهم في الشام والمدائن مدارس، وكان لهم ألوف الفقهاء. وذلك في زمن دولة السبط البابليين والفرس ودولة الروم. حتى اجتمع لهم الكتابان اللذان اجتمعت فقهاؤهم على تأليفهما". هذان الكتابان هما: "المشنا" و"التلمود". فالمشنا هو "الكتاب الأصغر ومبلغ حجمه ثمانمائة ورقة، والتلمود هو "الكتاب الأكبر ومبلغه نحو نصف حمل بغل لكثرته، ولم يكن الفقهاء الذين ألّفوه في عصر واحد، وإنما ألّفوه في جيل بعد جيل. فلما نظر المتأخرون منهم إلى هذا التأليف، وأنه كلما مرّ جيل عليه زادوا فيه. وأن هذه الزيادات المتأخرة تناقض أوائل هذا التأليف، علموا أنهم إن لم يقطعوا ذلك ويمنعوا من الزيادة فيه أدى إلى الخلل الظاهر والتناقض الفاحش، فطفقوا الزيادة فيه. ومنعوا من ذلك وحظروا على الفقهاء الزيادة فيه. وحرموا من يضيف إليه شيئا آخر، فوقف على ذلك المقدار"[21]. ويرى أن أحبار التلمود هم الذين حرّموا على اليهود مؤاكلة الأجانب (والأجانب تعني هنا: من كان على غير ملّتهم)، وحظروا عليهم الأكل من لحمان الذبائح التي يذبحها من لم يكن على دينهم. أما سبب هذا التحريم والحظر فيرجع إلى غيرة الحاخاميم في الحفاظ على الدين وإبقائه على حاله. بينما نجد التوراة لم تبالغ إلى هذا الحد، بل حرّمت عليهم مناكحة النساء من الأمم لئلا يوافقهن أزواجهن في عبادة الأصنام! كما أن تحريم الأكل من ذبائح الأمم في التوراة جاء بخصوص تلك الذبائح التي يجري تقديمها كقرابين للأصنام فقط.

فالتلمود، إذن، هو من الأسباب التي تشجع اليهود على الاعتكاف وعدم مخالطة الأمم. وهناك مسائل هامة يبالغ فيها أكثر من التوراة لكي يبقى اليهود بمعزل عن غيرهم من الناس. والمؤلف يتكلم هنا بشيء من الثناء على "القرائين" الذين أعلنوا رفضهم للتلمود ولم يسايروا "الربانيين" في تقديسهم للفقه التلمودي، بل تمسكوا بالتوراة وحدها. علما بأن الربانيين يزعمون وجود تقليد

20- المصدر نفسه. ص 42-44.

21- المصدر نفسه. ص 54-55.

سماعي يتحدر من موسى، وهو التقليد الذي جرى تدوينه في أحكام "المشنا" ومسائل الفقه التلمودي. فالحاخاميم هم الذين شددوا على اليهود الربانيين دينهم وضيقوا عليهم المعيشة والأحد. ويقول السموءل بن عباس عن اليهود التلموديين ما يلي: "وهذه الطائفة أشد اليهود عداوة لغيرهم من الأمم من سائر اليهود، لأن أولئك الفقهاء قد أوهموهم أن المأكولات والمشروبات إنما تحل للناس بأن يستعملوا فيها هذا العلم الذي نسبوه إلى الله وإلى موسى. وأن سائر الأمم لا يعرفون هذا، وأنهم إنما شرّفهم الله بهذا وأمثاله من الترّهات التي أفسدوا بها عقولهم، وصار أحدهم ينظر إلى من ليس على ملّته كما ينظر إلى سائر الحيوانات التي لا عقل لها، وينظر إلى المآكل التي تأكلها الأمم كما ينظر الرجل إلى العذرة أو إلى صديد الموتى، وغير ذلك من الأشياء القذرة التي لا يسوغ لأحد أكلها". ثم يختم كلامه عن التلموديين بقوله: "وهذا هو الأصل في بقاء هذه الطائفة على أديانها لشدة مباينتها لغيرها من الأمم، ولأنهم ينظرون إلى الناس بعين النقص والازدراء إلى أبعد غاية"[22].

هنا أيضا نلاحظ بأن هذا "المرتد عن يهوديته"، والذي اعتنق الإسلام، لم يأل جهدا في إفحام اليهود وإبطال مزاعمهم والكشف عن ترّهاتهم. لكنه لم يشر أبدا إلى شيء اسمه "الذبائح التلمودية". فلو كانت موجودة بالفعل، لما حال شيء دون الإتيان على ذكرها. وصاحبنا كان يهوديا ثم ارتد عن دينه، فهو أدرى بالذي يحويه بيته السابق. كما أن لديه كل الأسباب للكشف عن مثل هذا الأمر واستخدامه كحجة قاطعة في إفحام اليهود الذين انتقل إلى مخاصمتهم ومناظرتهم وفضح ادعاءاتهم الكاذبة. نكتفي بهذا المقدار من الأمثلة التاريخية التي أفادتنا كثيرا بتركيزها على مجموعة من المسائل والطوام التي تجد مرتعها الخصب في أسفار التلمود. على أن نستأنف البحث المفصل فيها عندما نتناولها في فصل مستقل من هذه الدراسة.

أما الفصل التالي من هذا القسم فإنه سوف يعالج نظرة العرب إلى التلمود من زاوية التقليد الغربي المسيحي الذي اقتبسوه ونقلوه على علاته منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى الزمن الحاضر. ونأمل من خلال ذلك إعطاء القارئ صورة واضحة للانطباع الذي يخرج به كل من قام بمراجعة للدراسات والمنقولات العربية التي تدّعي لنفسها الفضل في الكشف عن أسرار التلمود ونبش كنوزه المرصودة.

22-المصدر نفسه، ص 59-60.

الفصل الثاني

التقليد الغربي ينتقل إلى الشرق!

"ليس هذا الكتاب وثيقة دينية كما شاء دعاة الصهيونية أن يزعموا، وهو ليس من كتب الشرائع الدينية كما أحب الصهيونيون أن يتقوّلوا. ولكنه وثيقة سياسية خطيرة صنعها بعض الحاخامات اتباعا للخطة السرية الرهيبة التي دأبوا على اتباعها منذ آلاف السنين. ويهمنا أن نكشف القناع عن هذه الوثيقة الخطيرة وهي (التلمود) الذي يعتبر كتاب السياسة الإرهابية الصهيونية".

– عبد المنعم شميس: "التلمود كتاب إسرائيل المقدس"، ص 5.

يرجع اهتمام الغرب المسيحي بكتاب التلمود إلى زمن القرون الوسطى، حين أخذ يتبدى في مظاهر معينة منذ أواسط القرن الثالث عشر على وجه التقريب. والمقصود بقولنا "الغرب المسيحي" هو الكنيسة الكاثوليكية برؤسائها الروحيين وكبار رجالاتها الزمنيين بين ملوك أوروبة وأمرائها، إلى جانب الآباء والرهبان من الدومينيكان والفرنسيسكان على حد سواء. بيد أن هذا التعيين التمهيدي لا يهدف إلى جعل الاهتمام بالتلمود وقفا على رجال الكنيسة الكاثوليكية دون سواهم، وخصوصا بعد صدور أول طبعة للتلمود في مدينة البندقية (البابلي سنة 1520، والأورشليمي: 1523)، على يد رجل مسيحي اسمه دانيال بومبرغ (D. Bomberg)، وقد أنجز بومبرغ هذا العمل بموجب إذن خاص منحه إياه البابا ليو العاشر (1513-1521).

وربما ليس من قبيل الصدفة المجردة أن يأتي موعد صدور الطبعة الأولى للتلمود البابلي موافقا لإعلان بداية "حركة الإصلاح البروتستانتي" تحت قيادة "مارتن لوثر". إذ أخذ الاهتمام بدراسة التلمود يتزايد شيئا فشيئا، بينما كانت الدعوات تتكاثر لمحاكمة الكتاب وإحراق النسخ المتداولة منه. حتى بلغ هذا الاهتمام مستوى النضج في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن الحاضر.

غير أن ما يعنينا في كل ذلك هو الطابع الذي تميز به هذا الاهتمام، والبواعث الكامنة وراءه والمحركة له بنوع خاص. فما هي الظروف التاريخية التي أدت إلى بروز الاهتمام على الشكل الذي برز فيه؟ وكيف أسهم اليهود أنفسهم في إيصال التلمود إلى تلك المنزلة التي احتلها في شتى مجالات حياتهم فأصبح دستورها الأوحد بلا منازع؟ أو بكلام آخر: كيف تم التلاقي والتفاعل بين التطور الأوروبي خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وبين التطورات التي وقفت عندها اليهودية بعد أن تمكن "الربانيون" من بسط السيطرة التامة للتلمود على حياة السواد الأعظم من اليهود؟

قد يضيق بنا المجال هنا عن محاولة الإجابة على مثل هذه الأسئلة والتصدي للقضايا والمسائل التي تثيرها وتنطوي عليها. فالناحية المتعلقة بـ"مكانة التلمود في الحياة اليهودية" سوف ستناولها فصل لاحق. لذا نحصر اهتمامنا في التركيز على النواحي البارزة لما يجوز تسميته بـ"التقليد الغربي المسيحي"، لكي نقفز منها إلى كيفية انتقال التقليد المذكور، أثناء العقد الأخير من القرن الماضي، وتوطده لدى أوساط معينة في الشرق العربي، حيث لقي الكثيرين، طيلة الخمسين عاما المنصرمة، من الذين تقبّلوه على علاته وهرعوا إلى تبنّيه.

1 - المجادلات الخلافية والتلمود:

تعرف هذه المجادلات العامة حول المسائل الخلافية الدينية بين اليهود وغير اليهود بـ Disputations. والتاريخ الديني لليهود يقدم لنا أمثلة عديدة على المناقشات والمناظرات التي خاضوها مع الوثنيين أو ضد الفرق اليهودية التي احتجت على حذف نصوص معينة من الترجمة السبعينية للكتاب المقدس (كالسامريين عند منتصف القرن الثاني ق. م، مثلا). كما أن التلمود البابلي (سفر عابوده زارا = "عبادة الأوثان"، الفصل الرابع) يسجل إحدى المجادلات التي جرت في رومه بين حكماء الوثنيين وأربعة من حكماء اليهود.

لكن المجادلات والمناقشات التي دارت بين اليهود والمسيحيين اتخذت طابع مختلفا. فالتلمود يحوي سجلات لعدد منها، حيث تطلق التسمية التالية على المسيحيين الأوائل: (Minim) وهي صيغة الجمع لكلمة Min، وتعني "الهراطقة" أو "المنشقين" للدلالة على "المسيحيين اليهود" (Jewish Christians = Herettics = Sectaries). مثلما نجد رجالات الكنيسة المسيحية والآباء اللاهوتيين في العصور الأولى قد اهتموا كثيرا بالجدليات (Polemics) وفنون الدفاع عن العقيدة (Apologetics) والرد على أخصامها ومنتقديها.

ومنذ أن اكتمل جمع "المشنا" وتدوينه (في نهاية القرن الخامس للميلاد) وأصبح التلمود البابلي صاحب السلطة المطلقة في الحياة اليهودية، لم تلتفت أوروبة الغارقة في عصورها المظلمة إلى كتاب التلمود. ففي القرن السادس أصدر الإمبراطور يوستينيانوس قوانينه التي حظر فيها على اليهود قراءة "المشنا" داخل دور الكنيس والمجامع. لكن أوروبة لم تكتشف التلمود إلا بعد مضي سبعة قرون من الزمن، وفي أواسط القرن الثالث عشر على وجه التحديد.

ولقد جاء الاكتشاف الأوروبي للتلمود عن طريق المرتدين اليهود (Apostates) أولا، ثم أخذ في التطور والاتساع بعد هجرة علماء الأندلس وقيام حركة الترجمة والنقل. بالإضافة إلى إقبال المعنيين بشؤون العقيدة الدينية وتاريخها على تعلّم اللغة العبرانية ومعرفة الكتب اليهودية عن كثب. بيد أن ظهور المهتمين بالدراسات العبرية (Hebraists) لم يبدأ على نحو منتظم إلا منذ أواسط القرن السابع عشر، أو بعده بعقود من السنين.

لنتساءل، إذن، عن الزاوية التي نظرت من خلالها أوروبة المسيحية إلى التلمود في منتصف القرن الثالث عشر. ولنتذكر بأن العداء اللاهوتي لليهود كان موجودا قبل "اكتشاف" التلمود وإدانة الآراء والتعاليم التي تحويها أسفاره عن السيد المسيح والدين المسيحي.

ففي عهد البابا إينوسنت الثالث (1198-1216) بلغت البابوية ذروة سلطانها الكنسي والسياسي. بينما كان المجمع اللاتراني الرابع ينعقد في تشرين الثاني (نوفمبر) 1215، بناء على دعوة البابا، لاتخاذ مقررات وإجراءات بحق اليهود. ومن تلك المقررات:

1 - الطلب إلى المسيحيين بمقاطعة اليهود اجتماعيا واقتصاديا فيما لو تمادوا في المراباة على أساس تحصيل الفوائد المرتفعة، أو إذا رفضوا إعادة المبالغ التي استوفوها منهم بتلك الوسائل[1].

2 - أن يرتدي اليهود تلك الملابس التي تميزهم عن المسيحيين، منعا للاختلاط بين الجنسين من أفراد الطائفتين، وللحؤول دون حصول التزواج. وألا يخرجوا من بيوتهم بملابس الزينة خلال الأيام الثلاثة الأخيرة من أسبوع الآلام، وفي يوم الجمعة العظيمة بنوع خاص.

3 - لا يجوز تعيين اليهود في المناصب العامة، أو تفضيلهم على المسيحيين.

4 - ينبغي لليهود الذين اعتنقوا المسيحية أن يقلعوا عن مراعاة عاداتهم وشعائرهم القديمة، ويجب على رؤساء الكنيسة أن يحولوا دون هذا الارتداد من جانب اليهود.

ما الذي أثار حفيظة الكنيسة بصدد التلمود؟ وما هي النقاط الرئيسية التي دارت حولها المجادلات والمناظرات بين علماء اليهود ورجالات الكنيسة؟ يقول المؤرخون اليهود إن البابا إينوسنت الثالث هو الذي نفخ روح محاكم التفتيش في العالم المسيحي، مما شجع الآباء الدومينيكان على بدء حملتهم العدائية ضد كل

1- يستدرك هذا القرار مغبة استياء الأمراء المسيحيين من تدخل الكنيسة في شؤونهم الدنيوية. والمعروف أن اليهود كانوا مصدرا وفيرا لدخل الأمراء الذين شجعوهم على إقراض النقود ومنحوهم حماية السلطة. لذا فإن المجمع يطلب إلى الأمراء عدم إظهار العداء لرعاياهم المسيحيين بسبب تعاملهم مع اليهود، ويناشدهم أن يسعوا، بدل ذلك، إلى حمل اليهود على الإحجام عن استيفاء الفوائد الباهظة. انظر المصدر التالي:

- Jacob Marcus: "The Jew in the Medieval World", op. cit, p. 137-140.

2- انظر مقالة Disputations في "الموسوعة اليهودية" المجلد الرابع (1905)، ص 614-618.

المنشقين أو الخارجين عن حظيرة الكنيسة[2]. ومنذ مطلع القرن الثالث عشر أخذت المناظرات العقيدية حول المسائل الخلافية بين اليهود والمسيحيين ترتبط بأقسى أنواع الاضطهاد للدين اليهودي وكتبه المقدسة. فالمرتدون اليهود تطوعوا لإبراز شتى التهم ضد إخوانهم السابقين في الدين، وذلك بإثباتها عن طريق إسنادات تلمودية، أو صلوات دينية يهودية تتضمن الإساءة إلى السيد المسيح، أو الطعن بالعقيدة المسيحية.

ففي عام 1239 تقدم المرتد نيقولاس دونين, Nicholas Donin بشكوى ضد التلمود إلى البابا غريغوري التاسع (1227-1241)، واتهم الكتاب "المجهول" بأنه يتضمن عبارات بذيئة ومشينة بحق السيد المسيح، إلى جانب التجديف (Blasphemy) على الذات الإلهية. وهنا طلب البابا إلى حكام وملوك فرنسا وإنجلترا وإسبانيا والبرتغال أن يصادروا جميع الكتب اليهودية ويخضعوها لفحص دقيق. فاستجاب لويس التاسع ملك فرنسا (1226-1270) لنداء البابا، وقام بمصادرة الكتب في مطلع آذار (مارس) 1240. ثم جرت المناظرة الأولى من نوعها حول التلمود في بلاط الملك الفرنسي (من 25 إلى 27 حزيران، يونيو، 1240) بين "دونين" من جهة، وأربعة من كبار الحاخامين على رأسهم "يحييل الباريسي"، الذي حظي بتشجيع الملكة "الأم بلانش" وحمايتها. وهنا تقول "الموسوعة اليهودية" إن الحاخام المذكور نجح في دحض اتهامات "دونين" وبرهن على ما يلي:

1 -أن يسوع بن بانديرا هو ليس يسوع المسيح المذكور في العهد الجديد[3].

2 -أن لفظة "غوي" (أممي، غير يهودي im-Goy) الواردة في التلمود لا تشير إلى المسيحيين.

---

3 -إشارة إلى يوسف بانديرا الذي تتحدث عنه الكتب اليهودية بأنه عاش في الجليل وعرف بالفسق والفجور إلى جانب شكله الحسن، ثم أقدم على التغرير بالفتاة ميريام، ابنة الأرملة. وهناك كتاب يهودي يحكي القصة بأكملها. ويرجع تاريخه إلى القرن الثاني أو الثالث للميلاد. استخدمه اليهود في الهجوم على المسيحية وتحقيرها. هذا الكتاب يعرف بـ "سفر حياة يسوع":

Sepher Toldot Jeshu = Book of the Generation of Jerus /the Hewish Life of christ.

ويبدو أنه وقع بأيدي الكنيسة في أواسط القرن الثالث عشر.

3 -أن الهراطقة أو المنشقين Minim) الذين تنصبّ عليهم اللعنات في الليتورجي اليهودية[4] ليسوا من المولودين في المسيحية، بل هم فقط أولئك اليهود أصلا من الذين انشقوا وتهرطقوا (أي اعتنقوا الدين المسيحي)!

بينما تؤكد مصادر يهودية أخرى بأن براعة "دونين" في المجادلة جعلت الحاخامين ينقسمون على أنفسهم عند نهاية المطاف[5]، ومهما يكن الأمر فقد انتهت المناظرة إلى إدانة التلمود، وتمّ إحراق النسخ المصادرة فيما بعد، حيث بلغ عددها "حمولة 24 عربة".

على أن مناظرة باريس لم تكن الوحيدة من نوعها، إذ جرت مناظرة مماثلة في 20 تموز (يوليو) 1263 داخل قصر الملك "جيمس الأول الأراغوني" في برشلونة، بتدبير من الراهب الدومينيكاني "رايموند بنيافورتي" Penaforte). وكانت بين الحاخام "نحماني" Nachmanides) والمرتد اليهودي "بابلو كريستياني" (المنخرط في سلك الرهبنة الدومينيكانية). أما المسائل التي تناظر الاثنان حولها فهي التالية: هل أتى المسيح أم لا؟ وهل المسيح كائن إلهي أم بشري، حسب الكتاب المقدس؟ ومن الذي يعتنق الإيمان الحقيقي، اليهود أم المسيحيون؟ وهنا أيضا لجأ إلى نصوص قصصية من التلمود Haggadic) Passages) لكي يبرهن على أن يسوع هو المسيح الحقيقي الذي انتظره اليهود. لكن الحاخام أعلن أنه لا يؤمن بجميع النصوص القصصية الواردة في التلمود، كما أنكر الاعتقاد بمجيء المسيح، طالما أن الإيقاف الموعود لجميع الحروب والشرور لم يتحقق بعد.

فالملاحظ من هاتين المناظرتين أن الطرف المسيحي -ممثلا بالكنيسة ورؤسائها- كان يتجه إلى اعتبار التلمود بمثابة العامل الرئيسي الذي يحول دون

4- إن المقصود بهذه الصلوات هي تلك المعادلة المعروفة بـ (Birkath ha-Minim) أي "بركة الهراطقة"، التي أدخلها اليهود في خدمة قداس الكنيس. فقد تضمنت هذه الصلاة مجموعة من البركات واللعنات، وصل عددها إلى 18 بركة ولعنة. أما اللعنة المتعلقة بالمسيحيين (أو المسيحيين–اليهود) فقد تضمنت ما يلي: "وبالنسبة للنصارى (Nozrim)، ليتهم يبقون بلا أمل". (ليتهم لا ينعمون بالبركات). انظر:

Sepher Toldot Jeshu = Book of the Generation of Jerus /the Hewish Life of Christ.

5- راجع ما يلي:

James Parkes: "The Foundations of Judaism and Christianity", (London, 1960, Vallentine Mitchell, p. 225).

اعتناق اليهود للإيمان المسيحي، ويشجعهم على المضي في عنادهم و"خيانتهم" أو "غدرهم" Perfidy)، وليس بمستبعد أن يكون اليهود المرتدون الذين نبّهوا الكنيسة إلى وجود التلمود من ذوي النزعات والميول "القرّائية". فالمعروف أن اليهود "القرائين" يرفضون النظرة الربانية إلى التلمود، إذ تعتبره كناية عن الشريعة الشفوية التي تلقاها موسى بحرفيتها ثم انغرست في عقول اليهود وقلوبهم!

ب- البابوية وتهمة الدم:

وإذا كانت البابوية قد وقفت من كتاب التلمود موقفا عدائيا أو فرضت على اليهود بعض القيود الاجتماعية والاقتصادية، فإن هناك قضية لم تتساهل إزاءها على الإطلاق: ألا وهي تهمة استنزاف الدم المسيحي المنسوبة إلى اليهود. ويرجع الموقف الرسمي للكرسي الرسولي من هذه التهمة إلى أواسط القرن الثالث عشر، عندما شهدت التهمة رواجا منقطع النظير في أنحاء متعددة من أوروبة.

ففي عام 1247 نجد البابا إينوسنت الرابع يستنكر إدانة اليهود من جانب أولئك الذين "يطمعون في ممتلكاتهم أو يتعطشون لدمائهم"، دون توفر السند القانوني أو حصول الاعتراف بارتكاب الجريمة. ثم يأتي المنشور البابوي الموجه إلى مطارنة ألمانيا وفرنسا ورؤساء الأساقفة في البلدين (بتاريخ الخامس من تموز، يوليو، 1247) ليعلن ما يلي:

"تلقينا شكوى محزنة من يهود ألمانيا تفيد كيف أن بعض الأمراء، من كنسيين وعلمانيين، بالإضافة إلى غيرهم من النبلاء والأشخاص النافذين في مدنكم وأبرشياتكم، يدبرون المكائد الشريرة ضدهم، ويختلقون شتى المعاذير لكي يسلبوهم ممتلكاتهم ظلما ويستولوا عليها منهم. وأنهم يفعلون ذلك دون التروّي والتفكير العاقل بأن شهادات الإيمان المسيحي تصدر عن ربائد اليهود، إذا جاز التعبير. فالكتاب المقدس ينطق بوصية الناموس: "لا تقتل" من جملة وصايا أخرى، وهو يحظر عليهم أثناء احتفالهم بعيد الفصح حتى ملامسة أي جسد ميت. غير أنهم متهمون كذبا، وسط ذلك الإجلال نفسه، بإقامة صلات حميمة مع قلب طفل مذبوح. ويزعم أصحاب التهمة أن الشريعة تأمرهم بذلك، بينما هي في الحقيقة تتنافى مع فعل من هذا النوع. وعلاوة على ذلك، كلما صادف العثور على جثة رجل ميت في مكان من الأمكنة، تنسب أسباب الوفاة إلى اليهود عن خبث ودناءة"[6].

6- راجع النص الكامل للمنشور البابوي في:

Cecil Roth (ed): "The Ritual Murder Libel and The Jew", (The Woburn Press, London, 1935, p . 97, Appendix A).

لذا فإن البابا إينوسنت الرابع (1243–1254) يؤكد أن اليهود لم يحاكموا أبدا على تلك الجرائم، ولم يعترفوا بها إطلاقا، كما لم تثبت إدانتهم بارتكابها. فلا يوجد أي مبرر للاقتصاص منهم والاعتداء عليهم ونهب ممتلكاتهم. مثلما أن الكنيسة تحرص للحفاظ عليهم، إذ تعتبرهم شهادة حية على ضرورة الخلاص وتحقيق النبوءة.

غير أن التهمة لم تسقط، رغم إدانة الباباوات لها وتحذيرهم للمسيحيين من مغبة إلصاقها باليهود جزافا. فنحن نجد الرهبان والواعظين في منتصف القرن الثالث عشر يحاولون تحريض الملوك والأمراء في المقاطعات الإسبانية المسيحية ضد اليهود، أو يلجأون إلى إثارة الفئات الدنيا من الشعب ضد من يتحالف مع اليهود أو يبسط حمايته عليهم. ومن الملاحظ أن الراهب "توماس كانتيبراتانوس" (نسبة إلى دير كانتيمبريه، مولود حوالي 1201 وتوفي بين 1270–1272) كان من أوائل الذين اعتقدوا باستخدام اليهود للدم المسيحي كوسيلة للعلاج أو الإبراء. فهو يتناول في كتابه (Bonum Universale de Apibus) السؤال التالي: لماذا يقوم اليهود سنويا باستنزاف الدم المسيحي؟ ثم يجيب على ذلك بقوله: "فمن المؤكد تماما أنهم يطرحون القرعة كل عام وفي كل إقليم أو بلد لمعرفة الجماعة أو المدينة التي تقع عليها مسؤولية استحضار الدم المسيحي للجماعات والمدن الأخرى. وعندما غسل "بيلاطس" يديه وقال: "إني بريء من دم هذا الصدّيق، أبصروا أنتم"، صرخ الجمع اليهودي على شدة كفره بوجهه قائلين: "دمه علينا وعلى بنينا"! (إنجيل متى27: 24–25)". ثم يستطرد "توماس" في تحليلاته، ناسبا ما سمعه إلى أحد اليهود الذين تنصّروا، فيقول: سمعت من هذا العالم اليهودي عن رجل كانوا يجلّونه حتى رفعوه إلى مصاف الأنبياء. وقد تنبّأ لهم الرجل في أواخر حياته بما يلي: "تأكدوا بما لا يقبل الشك أن الدم المسيحي هو وحده القادر على إبرائكم من هذا العذاب الدفين الذي تعاقبون به". وهكذا تلقّف اليهود هذا القول –على ما يرويه توماس– وطرأت لهم الفكرة بإراقة الدم المسيحي كل سنة وحيثما يقيمون، لكي يشفيهم هذا الدم من اللعنة التي ورثوها عن آبائهم"(7).

7- انظر هذه الدراسة الهامة حول موضوع "الدم والذبائح البشرية واليهود" في:

Hermann L. Strack: "The Jew and Human Sacrifice, Human Blood and Jewish Ritual": An Historical and Sociological Inquiry, (1891), Trans, into English from 8th Ed, London, 1909, pp. 174-176.

إن مـا يـقـولـه تـومـاس أصـبـح يشـكـل عـنـصـرا بـارزا مـن عـنـاصـر التـهـمـة المنسوبـة إلى اليهود، فلا تكاد تخلو منه صيغة من الصيغ اللاحقة التي اتخذتها التهمة المذكورة. كما أن المنشور الذي أذاعه البابا "إينوسنت الرابع" ينفي تهمة الدم عن اليهود -قبل حوالي ستة قرون من ظهور التهمة في الشرق- ليس التعبير الرسمي الأوحد عن موقف الكرسي الرسولي. فقد تبنّى الخلف ما أفتى به السلف. لذا سوف نكتفي هنا بإيراد شيء من الصيغة التي أدينت بها تهمة الدم على عهد البابا "غريغوري العاشر" (1271-1276). فقد جاء في المنشور الذي أصدره سنة 1272 ما يلي:

"يحدث أحيانا أن بعض المسيحيين يفقدون أولادهم، ثم يوجه أعداء اليهود إليهم تهمة اختطاف أولئك الأولاد وذبحهم في الخفاء لتضحية قلوبهم ودمائهم. إن آباء الأولاد المذكورين أو غيرهم من المسيحيين الذين يحسدون اليهود قد يلجأون إلى إخفاء أولادهم لكي يتخذوا من ذلك ذريعة لإقلاق راحة اليهود وابتزاز المال منهم لدفع الضرائب المترتبة عليهم. وهم يدّعون في ذلك ادعاءات كاذبة بأن اليهود خطفوا أولئك الأولاد وذبحوهم للتضحية بقلوبهم ودمهم. بينما نعرف أن شريعة اليهود تحرّم عليهم صراحة تضحية الدم أو أكله وشربه: حتى ولو كان الأمر متعلقا بالحيوانات من ذوي المخالب. ولقد ثبتت صحة ذلك أمام مجمعنا في مناسبات عديدة وبواسطة يهود اعتنقوا الإيمان المسيحي وبناء عليه قررنا عدم السماح لأي شخص مسيحي بإلصاق تهم مماثلة ضد اليهود وتحت ستار من هذا النوع"[8].

فمن الواضح أن المنشورات البابوية لم تربط بين تهمة الدم وكتاب التلمود، لأن إدانـة التلمـود على عـهد السـلف لم تحـصل بسبب تضمن التـلـمود لعقائد أو تعاليم أو شعائر متعلقة باستنزاف الدم المسيحي. ولو كان في أسفار التلمود شيء من ذلك لما أجازت المراقبة طبعه ونشره وتداوله، بل كانت تعمد إلى حذفه وتبديله والتشهير به. وهذا أضعف الإيمان:

غير أن ذلك كله لم يمنع من انتشار التهمة وظهورها على فترات منقطعة. مما يحمل الذين أعلنوا رفضهم لمثل هذه الاختلافات والافتراءات على التساؤل كيف أن التهمة لا تتكرر بمناسبة الفصح اليهودي كل عام، طالما أن اليهود يحتاجون إلى الدماء المسيحية باستمرار ويلقون القرعة فيما بينهم كل سنة؟!

8- راجع Roth، المصدر السابق، ص 21-22. وانظر Marcus, المصدر السابق، ص 152-154: (A Bull of Pope Gregory X, October 7, 1272) .

لذا يجوز لنا القول بوجود نظرة مستقلة إلى التلمود وبمعزل عن تهمة استنزاف الدم. هذه النظرة انطلقت من الاعتقاد القائل بوجود تعاليم معادية للمسيحية في أسفار التلمود، وبأن اليهود يحلّون التقليد الشفوي في منزلة رفيعة جدا.

وقد لعب الآباء الدومينيكان دورا بارزا في الحملة الرامية إلى دحض الكتب الربانية والتعاليم التلمودية. فعكفوا على تعلّم اللغة العبرية، مثلما تعلّموا العربية أيضا، بغية الوصول إلى كتب اليهود ومجادلتهم أو وضعهم في مأزق حرج. وتأتي الكتب التي أعدّها الراهب الدومينيكي رايموند مارتن (1225–1274) في طليعة المحاولات التي عرفها القرن الثالث عشر: للتعريف بمحتويات التلمود ومحاربة اليهود بأسلحتهم.

ج- "اقتلوا من الأجانب أفضلهم":

إن العناوين التي اختارها رايموند مارتن لكتبه تكشف عن الأهداف والغايات التي كان ينشدها. فهو صاحب كتاب عنوانه "كَمٌّ أفواه اليهود" (Capistum Judacorom = Muzzle of the Jews)، مثلما أنه واضع الكتاب الذي لاقى رواجا منقطع النظير في الأوساط المتحمسة للدفاع عن الدين المسيحي ضد تحديات اليهود وافتراءاتهم. ونعني به: "خنجر الإيمان" أو "سيف الدين" (Pugio Fidei) الذي نشره عام 1278[9]. وربما كان هذا العنوان مستوحى من قول المؤلف: "يحسن بالمسيحيين أن يقبضوا على سيف أعدائهم اليهود، لكي يضربوهم بهذا السيف". (انظر Lazzare، المصدر السابق، ص 86).

على أن أهمية هذا الكتاب من الوجهة التاريخية تنحصر في المواد التلمودية التي جمعها، إلى جانب الرواج الذي لاقاه في العصور اللاحقة، حتى أصبح المثال الذي احتذاه الكثيرون ونسجوا على منواله في الكتب التي ألفوها ضد "غدر اليهود وخياناتهم وصفاقتهم وعنادهم" الخ.

فقد نشر "مارتن" في كتابه مقتطفات كبيرة من "سفر حياة يسوع" المشار إليه آنفا، دون الإتيان على ذكر الاسم. وقام "مارتن لوثر" فيما بعد (القرن السادس عشر) بترجمة السفر المذكور إلى الألمانية. كما نشره المستشرق الألماني الذي اهتم بجمع الوثائق المناوئة لليهود: "يوهان كريستوف فاغنزايل" (1633–1705).

9- أما العنوان الكامل لهذا الكتاب فهو:

Raymund martin: "Pugio Fidei Adversus Mauros et Judaeos".

تقول الموسوعة اليهودية: (The Standard Jewish Encyclopedia) إن "رايموند مارتن" حضر مناظرة برشلونة عام 1263، وألّف كتابه المشار إليه لكي يبرهن على حقيقة المسيحية وصحتها بالاستناد إلى الكتابات الموجودة في التآليف والمصنفات اليهودية. ثم تستطرد في وصف الكتاب بقولها إنه يضم مقتطفات من الكتابات المدراشية والربانية، وهي مقتطفات لها أهمية في بعض الحالات إذ تساعد على إثبات القراءات الصحيحة للنصوص. كما أن العديد من الفقرات والنصوص التي أوردها "مارتن" هي غير معروفة لدى أي من المصادر الأخرى. ولا يزال العلماء على اختلاف حول صحتها ووثوق مصدرها.

فوضع النص اللاتيني مقابل النص العبري في مجموعته الشهيرة التي ضمت العديد من النصوص والكتابات اليهودية التي تضمر العداء للمسيحية. ثم عكف على دحض كل ما ورد فيها من تهجمات وافتراءات [10].

أما النقطة التي تستوقفنا في التقليد الذي يرجع إلى منتصف القرن الثالث عشر فهي قصة تلك العبارة الشهيرة الواردة في التلمود على لسان الرباني "شمعون بن يوحاي": "اقتلوا من الأجانب أفضلهم، وهشّموا الرأس بين أحسن الأفاعي". هكذا وردت العبارة أثناء المناظرة التي جرت في باريس عام 1240 بين المرتد "نيقولاس دونين" وبين الشارح التلمودي الحاخام "يحييل". ثم ذكرها "رايموند مارتن" في كتابه الآنف الذكر. ونقلتها عنه شتى المصادر عبر القرون، حتى أنها ظهرت في الترجمات التي قام بها الحاخام "أبو العافية" أثناء محاكمات دمشق (1840) على النحو الآتي: "إنه لابد من استخراج النخاع من رأس الحية وقتل الأجانب"[11]. وهناك صيغة أوجز للعبارة إياها في ترجمة عربية أخرى: "يقول الرابي شمعون: اقتل الصالح من غير الإسرائيليين"[12]. كما أنها وردت في مخطوطة شهيرة بعنوان "إظهار الدم المكتوم" أو "الصحيفة الرضية للماعية في انهدام الديانة العبرانية" لواضعها: الحاخام "نافيطوس" "الذي رفض المعتقد العبراني واعتنق الإيمان المسيحي، ودخل في عيشة النسّاك راهبا قانونيا". (الترجمة العربية منسوبة إلى توماس بنجادي البغدادي، ومطبوعة سنة 1869، والمخطوطة التي اعتمدنا عليها جرى نسخها عام (1898)[13]. وهناك صيغة ثانية لكتاب نافيطوس (أو "ناوفيطوس") أوردها "حبيب فارس" في كتابه: "صراخ البري في بوق الحرية والذبائح التلمودية" (مطبعة الجامعة، مصر، (1891): "إظهار سر الدم المكتوم"، "وهو كتاب قديم الأيام، نسجت عليه عناكب الخفا، في إحدى مكاتب تونس الخضرا، مؤلفه الحاخام ناوفيطوس التارك المذهب العبراني والداخل في الدين المسيحي، ومترجمه توماس بنجادي البغدادي".

10- Johann Christoph Wagenseil: "Tela Ignea Satanae" (Altdorf, 1681).

11- انظر المنتخبات التلمودية التي ترجمها الدكتور يوسف نصر الله عن آشيل لوران وأضافها إلى كتاب "الكنز المرصود في قواعد التلمود"، (الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، مصر 1899)، والطبعة الثانية، بيروت، 1968، ص 161.

12- راجع كتاب حبيب فارس المذكور أعلاه، ص 366.

13- سوف يرد الحديث عن ذلك الكتاب فيما بعد. لذا نكتفي الآن بهذه الإشارة العابرة.

ففي مخطوطة نافيطوس نقرأ على الصفحة الثامنة ما يلي: "إنه يلزم أن يخرج النخاع من رأس الحية الأكثر وداعة، فاقتلوا الأجود فيما بينهم، أعني من بين المسيحيين". بينما نجد الصيغة التالية في النص الذي نشره حبيب فارس: "إننا نفهم من هذه العبارة أنه لابد من استخراج النخاع من رأس الحية الأكثر وداعة. ونفهم أن المسيحيين يخفون أعز أولادهم في منازلهم كما أخفى المصريون أنجب خيولهم في بيوتهم. فعلينا إذا أن نسعى في طلب أجود الأولاد وأزكى الدم. وكل يهودي منا عليه واجب قتل مسيحي بالطريقة التي يقدر عليها". (المصدر المشار إليه: "صراخ البري"، ص 234–235).

ويقول السير "ريتشارد بورتون"[14] إن نص العبارة التي وردت على لسان الرابي شمعون هو الآتي: (نقلا عن كتاب "خنجر الإيمان"):

- Slay thou the best amongts the Gentiles, and of the best of Serpents bruise the head.

ثم يضيف حاشية مقتضبة بأن هذه العبارة تحولت إلى مضرب مثل لدى العرب!

أما الأصل الفرنسي الذي نقلت عنه الترجمات العربية المتقدم ذكرها فيمكن العثور عليه في كتاب ألبير مونيو [15] كما يلي، نقلا عن التعريب المنسوب إلى الحاخام أبي العافية:

Roubbi Suleiman dit: «Tuez le meilleur des étrangers, et écrasez la tête au meilleur des serpents».

- ونقلا عن الترجمة الفرنسية لكتاب الحاخام نافيطوس:

«Et à ce sujet, le rabbin Salomon fait l'observation suivante:
«Nous apprenons de là qu'au plus doux des serpents, il faut priver la tête de cervelle, et tuer le meilleur d'entre les Chrétiens».

ليس من الصعب أبدا متابعة المسيرة التي قطعتها هذه العبارة الذائعة الصيت منذ مناظرة باريس الشهيرة (1240) ومرورا بمحاكمات دمشق (1840)،

14- Sir Richard Burton: "The Jew. The Gypsy and El-Islam", Chapter v: The Continuity of Tradition in the East, p. 119 (London: 1898).
15- Albert Monniot: "le Crime Rituel Chez Les Juifs", Préface d'Edouard Drumont, (Paris: 1914), p. 243 et p. 106- 107.

حتى العقود الأخيرة من القرن الماضي، وارتفاع أسهم الكتابات المعادية للسامية واليهود. لكن الصيغ المختلفة التي وردت بها لدى النقلة والتراجمة تبعث على التساؤل: ما هو المصدر اليهودي الذي جرى اقتباسها عنه؟ وكيف يفسر العلماء اليهود تلك العبارة ويشرحونها؟ لابد إذن من التعرف إلى الرأي اليهودي بصدد مصدر العبارة، وعمن تراه يكون المقصود بها؟

د -"اقتلوا أفضلهم في زمن الحرب"!:

يبدو أن العبارة المذكورة فيما تقدم يحق لها التطلع إلى تاريخ حافل وطويل. فقد أشرنا إلى أن اليهودي المرتد "نيقولاس دونين" تجادل حولها مع الحاخام "يحييل" بقصد إحراج موقف اليهود من التلمود. بينما تؤكد المصادر اليهودية أن دونين أجاب بالنفي لدى سؤاله عن مصدر العبارة[16]. هذا المصدر هو "سفر الكتبة" (Soferim 15)حيث ترد العبارة على النحو الآتي: "اقتل الأفضل من بين الأمم في زمن من الحرب"[17] « Slay the best of the goyim in time of War ». والغريب أن قائل هذا الكلام، الحاخام "شمعون بن يوحاي"، كان ينتمي إلى طائفة "الأسينيين" (Essenes) الذين كرهوا الحرب باعتبارها "جرائم منظمة" وتمسكوا بوصية "لا تقتل". لكن جوزيف بلوخ يأتي بعدد من الأدلة التاريخية للبرهان على اشتراك "الأسينيين" في الثورة اليهودية ضد الإمبراطورية الرومانية، رغم أن ذلك يتعارض مع قناعاتهم الدينية. ويستطرد في التفسير والاجتهاد حتى يصل إلى القول بأن الثورة ضد روما الوثنية كانت حربا مقدسة، وفي الحرب يجري ارتكاب الجرائم بغض النظر عن المكانة التي ينتمي إليها المقاتل أو المحارب. ثم يستشهد على الدور الفعال الذي قام به "الأسينيون" في تلك الحرب بعنف الاضطهاد الذي لاقوه على أيدي الرومان.

16- انظر المصدر التالي، وهو من أهم مصادر وأكثرها شمولا بلا منازع:

- Dr. Joseph S. Bloch: "Israel and the Nations", (Title of German Original: « Israel und die Volker"), English Translation by Dr. Leon Kellner, rev. by H. Shneiderman, Editor of the American Jewis Yearbook, (Berlin -Wien: 1927), See p. 204.

ولابد هنا من التنويه بأن "بلوخ" أقدم على تأليف هذا الكتاب الشامل وفقا للعقيدة اليهودية وتمشيا مع تعاليمها. وأشار فيه إلى جميع التزويرات والتحريفات التي تعرضت لها نصوص التلمود و"الشولحان عاروخ" وغير ذلك من الكتابات الربانية على يدي أعداء السامية. كما أنه استند في كتابه إلى الرأي المقدم لمحاكم فيينا في الدعوى القضائية الشهيرة "روهلنغ ضد بلوخ" من جانب الخبراء المسيحيين المحلّفين، وعلى رأس هؤلاء يأتي كل من المستشرق الكبير "ثيودور نولدكه" والعالم اللاهوتي "أوغست فونشه".

17- أما الترجمة التي قام بها نولدكه وفونشه عن النص العبراني فهي كما يلي:

"Rabbi Simon, the son of Jochai, said: Kill the bravest among the Goyim in time of war" (Soferim 15,10).

- راجع المصدر السابق، ص 209.

بيد أن هناك مصدرًا آخر لتلك العبارة، وهو المصدر الأقدم. مثلما يذكره "رايموند مارتن" في كتاب "خنجر الإيمان"، وعنه ينقل "بورتون" في مقالاته المتقدم ذكرها. هذا المصدر يعرف بـ"Mechilta on Beshalash" أي: "مقالة عن سفر الخروج 14: 7"(*). وقد قام الخبيران المحلّفان بترجمة النص على النحو الآتي: "تطرح المقالة السؤال عن الكيفية التي تمكّن بها الفرعون من تجنيد الخيول اللازمة لمركبات الحرب التابعة لجيشه، علما بأن التوراة تتحدث عن إبادة جميع بهائم المصريين بالطاعون، بينما اصطحب الإسرائيليون بهائمهم معهم، ولم يبق شيء من البهائم هناك. لكن (سفر الخروج 9: 20) يحدثنا عن وجود مصريين خافوا كلمة الرب (إله الإسرائيليين)، وتمكنوا من إنقاذ مواشيهم في الإسطبلات خلال الوقت المناسب، تماما مثلما فعل الإسرائيليون. لقد لقّنهم هذا الأمر درسا: فالبهائم التي أنقذها المصريون الخائفون كلمة الرب أصبحت تشكل خطرا يتهدد الإسرائيليين. لذا فإن الرابي "شمعون" درج على القول: "اقتلوا الأفضل من بين الأمم، واسحقوا رأس الأحسن من بين الأفاعي"(18).

وهنا يستدرك الرابي "بلوخ" بأن هذا المصدر الأقدم للعبارة لا يشتمل على القول "في زمن الحرب". فيرى بأن إضافة ذلك لا لزوم لها، لأن الوضع المطروح للتعليق يشير إلى »حالة اليهود قبل معركة البحر الأحمر"، وهي "حالة حرب". ثم يستشهد بأقوال أخرى "للشراح الإضافيين" (Tosaphists) في معرض تعليقهم على ما ورد في سفر "عابوده زارا"، (26ب): يقول الرابي يوسف بصدد التعليم الشائع بأنه "في حالة عابدي الأصنام ورعاة المواشي الصغيرة لا يكون المرء ملزما بانتشالهم من الحفرة، كما لا يتوجب عليه إلقاؤهم فيها". (انظر ص 131 من سفر Abodah Zarah في التلمود البابلي، "سدر نزيكين"، المجلد الرابع). فينقل الإضافات التالية للشراح:

(*)- ذكر Epstein (المصدر السابق، ص 116) بأن جامع هذه السلسلة من الأقوال والتفسيرات المتعلقة بسفر الخروج هو الرابي "إسماعيل" (60؟ – 140؟). فهل يكون هذا الحبر هو نفسه مؤلف الكتاب الذي أشار إليه ابن حزم في رسالة الرد على "ابن النغريلة" اليهودي؟

18- المصدر نفسه، ص 209. (وفي "الكنز المرصود": "اقتل الصالح من غير الإسرائيليين"، المصدر السابق، ص 84). بينما نجد النص الفرنسي يقول:

"Il faut tuer les plus honnête parmi les idolâtres"

"إن المرء لا ينتشلهم منها، ولا يلقي بهم فيها". وإذا اعترضت على ذلك قائلا: "لكن (سفر سوفريم -الكتبة- الفصل 15) يقول: "اقتلوا الأفضل من بين الأمم"، بحيث يصبح المرء ملزما بتعريض حياتهم للخطر"، فإن الجواب على ذلك هو كما يلي: هناك تفسير يرد في سفر "قيدوشين" من التلمود الأورشليمي بأن هذه العبارة لا تنطبق إلا على زمن الحرب، والبرهان عليه في (سفر الخروج 14: 7): "وأخذ ستمائة مركبة منتخبة". ومن أين جاء بهم؟ من بين أولئك الذين خافوا كلمة الرب. ورغم أنه من الجائز تماما أن يقوم الأمميون على عبادة الأوثان، وأن يرتكبوا الإثم ضد الوصايا السبع لأبناء نوح، فلا ينبغي للمرء أن يدفع بهم إلى أسفل الحفرة على أية حال (فيما عدا زمن الحرب، طبعا)"[19].

يؤخذ مما تقدم، إذن، بأن الموقف اليهودي يستند في تبرير النص الأصلي للعبارة إلى الاستدراك القائل "في زمن الحرب". أضف إلى ذلك ما يسوقونه من حجج وأدلة لإرجاع القول إلى إطاره التاريخي الصحيح.

فالرابي "بلوخ" يستغرب، مثلا، كيف أن أعداء اليهود يستحضرون هذا النص لكي يبرهنوا من خلاله على "أن يهود العصر الحاضر ملزمون بقتل المسيحيين". بينما تؤكد الأدلة التاريخية بأن الرابي "شمعون" كان شاهدا عن قرب لانتهاك حرمة القدس والإرهاب الوحشي على عهد الإمبراطور "هادريان"[20]. فهل يحق للباحث المنصف أن يقبل بالتفسير القائل أن لفظة "غوييم" تشمل المسيحيين أيضا، وليست محصورة الدلالة بعابدي الأوثان؟ مما لا ريب فيه أن لفظة "الأجانب" أو "الأمم" (Goyim = Gentiles) لها مدلول يشمل "غير اليهود" على سبيل التعميم. وليس التلمود ببعيد عن المواقف العدائية تاريخيا إزاء المسيحية والمسيحيين، خصوصا متى علمنا بأن النظرة التلمودية ترى في "المسيحية الأولى" نوعا من "الهرطقة اليهودية"، فيصعب عليها بالتالي أن تتسامح مع "المنشقّين" أو الخارجين عليها، وهم تلك الطائفة المعروفة تاريخيا بـ"المسيحيين اليهود" .(Jewis Christians).

وهناك لفظة أخرى أثير حولها الجدل الكثير أثناء المناظرات والمحاكمات التي جرت في أواخر القرن الماضي. ونعني بها لفظة "عكوم" .(Akum)

19- المصدر نفسه، (والنص المترجم عن الأصل هو من إعداد نولدكه وفونشه).

20- انظر المصدر نفسه، ص 210.

فالمدافعون عن التلمود يصرون على اعتبارها بمثابة صيغة مختصرة لـ"عبدة الكواكب وأبراج النجوم" (Obde kochabim u Mazaloth) بينما يؤكد المنتقدون بـأنـهـا اللـفـظـة المعتـادة للـمسيحيين في الشولحان عـاروخ"، علـى أسـاس كونـهـا تختصـر العبـارة التـاليـة: "عبـادة المسـيـح ومـريم"[21] (Abodath Christus u Myriam) فمن هو صاحب الرأي الصحيح؟

ربما كان من المفيد أن نتوقف قليلا عند هذه المسألة، باعتبارها تمثل خير تمثيل وأصدقه على الخلافات والمجادلات القائمة بين المدافعين عن التلمود وغيره من المصنفات الدينية اليهودية، وبين الذين يسوقون شتى الاتهامات ضد تلك الكتب.

فما هي الحجج التي يقدمها الدكتور "روهلنغ"، مثلا، لتدعيم رأيه القائل بأن "العكوم" هي اللفظة السرية للدلالة على المسيحيين أو "عبدة المسيح ومريم"؟ لنبدأ بها أولا، ثم ننتقل إلى الردود اليهودية عليها.

هناك أدلة يستند إليها الدكتور "روهلنغ":

- أولا: يقول: "الشولحان عاروخ"، وهو المصنف الذي يضم الأحكام الشرعية، -في "الـطـور" أو الـقسـم الأول: "طـريـق الحيـاة" (Orach Hayyim)- بـأن علـى اليهودي ألا ينحني إذا مر من أمامه "عكوم" يحمل صليبا. وبما أن الصليب هو رمز مسيحي، يتبع عن ذلك بالضرورة أن العكوم تدل على المسيحيين.

- ثانيا: يذكر الذين قاموا بجمع "الشولحان عاروخ" وتصنيفه، مرارا وتكرارا، أنهم لا يتناولون في كتابهم سوى المسائل المتصلة بالزمن الحاضر والمستقبل، دون الالتفات إلى الماضي. فإذا كانت اللفظة تعني حقا "عبدة الكواكب والنجوم"، فهي ليست في محلها. لأن كراكوف منذ 300 سنة خلت (إشارة إلى عام 1572، عندما أخذت إضافات الرابي "موزس إيسرلز" (1520-1572) تظهر في النسخ المطبوعة من كتاب "الشولحان عاروخ" لم تعرف عبدة الكواكب.

- ثالثا: إن المقصود بـ"عبدة الأصنام" هم المسيحيون، لأن اليهود محظور عليهم تناول لحوم الحيوانات التي يذبحها المسيحيون.

21- المصدر نفسه، ص 65.

- رابعا: يستند الحاخامون في فتاويهم وأحكامهم إلى عبارات مأخوذة من "الشولحان عاروخ"، حيث يدعى "الغوييم" في أغلب الحالات تقريبا بـ"عكوم"[22].

أما الرد اليهودي على هذه الحجج فإنه يبدأ باعتبار "اللفظة السرية المزعومة" مجرد نكتة أراد بها أحد اليهود إيقاع أعداء السامية في حيرة وارتباك. فالمتبحر في الآداب اليهودية -على حد قول بلوخ وبتأكيد إثباتي من الخبراء والثقات- يعرف أن لفظة "كرايست" (Christ)اليونانية لا ترد مطلقا في أي أثر عبراني. فلا يعقل أن تكون اللفظة قد استعملت لصياغة كلمة عبرانية جديدة. ثم ينتقل إلى تفنيد الأدلة المذكورة أعلاه كما يلي:

أولا: إن عبارة "العكوم الذي يحمل صليبا" هي من عنديات المراقب الذي راجع النص. فالطبعات الأولى للشولحان عاروخ (والمقصود بها، حسب قول بلوخ، هي طبعة البندقية: 1576 وطبعة كراكوف: 1594، وطبعة براغ: 1702 وأمستردام: 1754 وفورث: 1782) تستعمل كلمة "غوي" Goy بدلا من "عكوم" للدلالة على جميع الذين من غير اليهود. كما أن النص الأصلي الذي تحدّر منه الشولحان عاروخ ("بيت يوسف" "Beth Joseph" الذي وضعه يوسف كارو وأطلق عليه تسمية "اللوح الموضوع" (Schulchan Arukh) يستخدم لفظة "غوي" وليس "عكوم". ولو رجع المتسلحون بهذه العبارة إلى الطبعات القديمة التي لم تمتد إليها يد المراقبة، لتبين لهم أن "غوييم" هي اللفظة المستعملة هناك. بناء عليه، فإن المراقبة المسيحية هي المسؤولة عن إقحام هذه اللفظة في النص، دون أن يكلف القائمون بها أنفسهم مشقة فحص المعنى والمبنى بدقة للتأكد ما إذا كان هناك من إساءة متعمدة إلى غير اليهود أم لا[23].

ثانيا: إن "روهلنغ" وغيره من الذين نسبوا تلك الأقوال إلى "الشولحان عاروخ" لم يعينوا مصدرها بالضبط. وهناك تشريعات كثيرة يرد ذكرها في هذا المصنّف،

22- استندنا إلى بلوخ في سرد هذه الأدلة، المصدر نفسه، ص 65-66.

23- تنبغي الإشارة هنا إلى إقرار المدافعين اليهود بأن المقصود بـ"الأجنبي الذي يحمل صليبا" هم المسيحيون دون شك. ولا تنم العبارة الأصلية عن الحط من قدرهم. لكن الإساءة حصلت بعد إقدام المراقبين على تبديل اللفظة من "غوي" إلى "عكوم" بحيث تحوّل المسيحيون إلى "عبدة الأصنام والأوثان". (المصدر نفسه، ص 68).

رغم أنها لم تكن شائعة في "كراكوف" أو أي مكان آخر. كما أن هناك الكثير من الفرائض التي بطل القيام بها قبل جمع المصنّف المذكور بزمن طويل. ويجب ألا يغرب عن بالنا ذلك المبدأ الصادر عن الرابي "صموئيل" بأن: "القانون الصحيح أو المعمول به هو قانون البلاد التي يقيم فيها اليهود". مما يبطل مفعول الكثير من العادات والشعائر والقوانين التي كانت وثيقة الارتباط بإقامة اليهود في وطنهم. كما يجدر بنا أن نتذكر تلك الحملة الشديدة التي شنتها الكنيسة المسيحية في أوائل عهدها ضد عبادة الأصنام. فالتلموديون لم يكونوا أقل منها غيرة على مكافحة تلك العبادات الوثنية.

ثالثا: من المعروف أنه محظور على اليهودي أكل لحم الحيوان، حتى ولو كان من ذبح يهودي آخر (دون استثناء الربانيين من القاعدة). ما لم يكن الذبّاح حاصلا على المؤهلات الشرعية ومتمرسا في أحكام الذباحة. وهناك نص شرعي في "الشولحان عاروخ" (الطور الثاني، وهو يضم قوانين الأطعمة) يحظر على غير اليهودي القيام بالذبح الشعائري، حتى ولو كان من الذين لا يعبدون الأصنام. أو من النزلاء المهتدين حديثا إلى الدين (Sojourner Proselyte).

رابعا: إن الذين يسوقون شتى الاتهامات ضد اليهود ويفترون على كتبهم الدينية لم يتح لهم الاطلاع على نصوصها الأصلية التي أفلتت من تلاعب الرقابة وتبديلاتها. فالأحكام الربانية تميز بين "المسيحيين" و"العكوم". لكن القحة بلغت بالمرتّدين إلى حد تحريف النصوص وتزييفها. ففي "الشولحان عاروخ"، مثلا، هناك قول يأمر كل إنسان يعثر على الأصنام بإزالتها وتحطيمها. بينما نجد اليهودي المرتد "آرون بريمان" (الدكتور جوستوس) يحوّل ذلك إلى ما يلي: "إن اليهودي ملزم بإحراق وتحطيم الصور (في الكنيسة المسيحية) وكل ما يمت بصلة إلى خدمة العبادة أو جرى صنعه خصيصا للكنيسة (أي جميع الأشياء والأدوات العائدة للطقوس والشعائر المسيحية)"[24]. وحين يشدد "الشولحان عاروخ" على أن الكثير من الفرائض والأحكام والممارسات لم تعد صالحة ونافذة بالنسبة للزمن الحاضر، نجد المفترين يمضون في استبدال كلمة "عكوم"، حيثما وقعوا عليها، بلفظة "مسيحي".

24- المصدر نفسه، ص 72.

وهكذا يستطرد الحاخام "بلوخ" في الدفاع عن الأقوال والعبارات المنسوبة إلى التلمود وغيره من كتب اليهود الدينية، دون التنصل من المضمون الأساسي، وأحيانا باللجوء إلى إعلان بطلان ممارسة الكثير من الأحكام ومراعاة الفرائض التي تخطاها الزمن، أو أن ممارستها رهن بسكنى اليهود وإقامتهم في وطن مستقل.

لكنه لا يدع الفرصة تفوته دون الإشارة إلى مسؤولية الكنيسة عن المواقف التي اتخذها اليهود حيال الدين المسيحي والمؤمنين به. وإذا كان اليهودي يمنع بتاتا من أن يبتني لنفسه بيتا بالقرب من كنيسة مسيحية، فهناك منشور بابوي أصدره البابا "بيوس الثاني" في منتصف القرن الخامس عشر لمنع اليهود من الإقامة في جوار كاتدرائية فرانكفورت، على أن ينتقلوا إلى ناحية أخرى من المدينة. "ولطالما صعد أحد المطارنة عشية أحد الشعانين إلى المنبر لكي يحث الناس على الانتقام لدم فاديهم من الذين قتلوه"[25] فقد كان أسبوع الآلام -على حد قوله- منذ بداية القرون الوسطى تلك المناسبة المفضلة لارتكاب المذابح ضد اليهود. ثم يتحدث عن تهمة صلب المسيح التي ولّدت ردود فعل بعيدة المدى عند اليهود، بعد كل الاضطهاد الذي قاسوه من جرائها، فيتساءل بقوله: "هل اليهود هم الذين صلبوا المسيح. وماذا لو أنهم صلبوه؟ من الذي خطر له أبدا الاقتصاص من الإغريق لأنهم سمموا سقراط؟"[26]. ويستشهد بأحد الحاخامين الذي لم يتمالك نفسه من طرح السؤال الحساس التالي على أحد الثقات المسيحيين في شؤون العقيدة:

"إذا كان صلب مخلصكم هو حقيقة من تدبير العناية الإلهية منذ بدء الخليقة، فكيف تجعلون اليهود مسؤولين عنه وتزعمون أنهم ارتكبوا ذلك الفعل، أو حتى كيف تعتبرونهم مذنبين، طالما أنهم كانوا مجرد أدوات مرغمة للقدرة الإلهية؟ فإذا كانت العناية الإلهية هي التي كونت أفعالهم، كيف لهم أن يعارضوها؟ ومن جراء فعل قاموا به رغم إرادتهم لكي يتم حلول الخلاص النهائي الذي دبرته العناية الإلهية، ولأجل حادثة تنادون بنتائجها كنعمة وبركة حلت

25- راجع المصدر نفسه، ص 80 (وقد ذكر بلوخ المرجع الذي استند إليه:
.Hahn, History of the Heretics III, p. 46, (footnote 7.)

26- المصدر نفسه.

على الأجيال الماضية والحاضرة، لم تكتفوا باستنزال الانتقام على آبائنا، بل تريدون أيضا صب جام الغضب والنقمة على أبنائهم إلى قرون مديدة؟ لكنكم عندما رغبتم في إقناعنا باعتناق دينكم، كنتم تتحدثون إلينا عن إله المحبة الذي تصلون له، ودعوتم الإله اليهودي بالقاسي و"إله الانتقام". فأين هي المحبة؟ وأين هو الانتقام؟"[27].

فإذا جاز لنا اعتبار هذا السؤال مثالا بارعا للموقف الجدلي اليهودي، ينبغي علينا كذلك ألا نتجاهل المسؤولية التي تقع على عاتق اليهودية التلمودية منذ أن استتبت لها السيطرة على حياة اليهود وحتى أواخر القرن الثامن عشر وقيام الثورة الفرنسية. فالمجتمع اليهودي المغلق ضمن سياج التلمود ليس من صنع العداء المسيحي لأتباع الديانة اليهودية. بل هو التجسيد المتعمد للنظرة الضيقة والانفصالية التي نظر اليهود من خلالها إلى أنفسهم، فولدت عندهم الاستعلاء والانعزال، وجعلتهم لا يلتفتون إلى من عداهم من الشعوب إلا من مقام عليائهم وتفوقهم، ومن خلال القناعة التي رصدوها في كتبهم الدينية عن "الصفوة" و"الشعب المختار".

وليس هنا مجال الخوض في الأسباب والدوافع -من دينية واجتماعية واقتصادية- التي أوجدت العلاقات المتأزمة بين الطرفين: المسيحي واليهودي، طيلة قرون من الزمن. بل إن ما يعنينا تقريره هو انعكاس النظرة العدائية على كتب اليهود ومصنفاتهم الدينية، ووقوع الكثيرين من أولئك الذين حاولوا استقصاء النظرة اليهودية في التلمود فريسة التبديل والتحريف أو أسرى التقصير اللغوي والفكرة المسبقة. فالعداء موجود: في النصوص والنفوس على حد سواء. وتاريخ هذا العداء يرجع إلى أزمنة بعيدة. كما أنه ليس بمستغرب على الإطلاق صدور مثل تلك الأحكام الجائرة والمتعصبة ضد كتاب من طراز التلمود.

والسؤال الذي يعاودنا الآن هو: ما علاقة الاهتمام العربي بالتلمود بكل ذلك؟ وكيف نشأت النظرة السائدة في الكتابات العربية عن التلمود؟ هل جاءت وليدة عداء ديني مماثل في طابعه للعداء الذي شهدته أوروبة؟ أم أنها تنبع من بواعث خارجة عن نطاق الدين وتعاليمه الجوهرية؟

27- المصدر نفسه، ص 81.

إن ظهور الدعوة الإسلامية كان بعد اختتام التلمود بما ينيف على قرن وربع من الزمن. ومن العبث إضاعة الوقت وهدر الجهد بحثا عن إشارة عابرة لـ"الدين الإسلامي" أو لـ"المسلمين"، فالفهرس الشامل لمجلدات التلمود لا يتضمن شيئا من هذا القبيل في ثبت الأسماء والمصطلحات والمفردات. نعم، هناك إشارات متفرقة إلى "العرب" وإلى "نسل إسماعيل". وسوف نعرض لذلك في فصل لاحق من فصول الدراسة. لذا يجدر بنا الآن الانتقال إلى متابعة النظرة السائدة في الكتابات العربية منذ مائة عام تقريبا، لكي يتسنى للقارئ تكوين فكرة وانطباع عن نوعية الاهتمام العربي بالتلمود، والوقوف على الشأن الذي بلغه هذا النمط من الاهتمام المتوارث عن أوروبة.

الفصل الثالث

العرب أمام « الكنز المرصود »

"وهكذا امتد هذا الميكروب الذي حملته ريح السَّمُوم إلى بعض أبناء الشرق، فنفثت سمومها في أجسادهم، وسرت ميكروباتها في عروقهم، وامتزجت بدمهم امتزاج الماء بالراح. إذ اقتفوا أثر أولئك الضالين المهيّجين. فأصدر أحدهم كتيب "الذبائح التلمودية" و"صراخ البري" وغيره ممن تحكّم فيهم ذاك الميكروب، وتملكت من نفوسهم الأهواء الفاسدة. فعكّرت فطرتهم الإنسانية وخرجوا عن طور التعقل البشري".

- نسيم ملّول: "كتاب أسرار اليهود"، 1911، ص 19)(*)

(*)- إن صاحب هذا القول هو يهودي مصري، كان يعمل في خدمة "مكتب فلسطين" الصهيوني، ثم انضم إلى عضوية حزب اللامركزية في القاهرة (1912-1913). ودرج على نشر المقالات في الصحف العربية آنذاك محاولا الدفاع عن اليهود، والتقليل من شأن النشاط الصهيوني في فلسطين، سعيا وراء إبعاد الشبهات السياسية عنه، وتكذيب المعلومات التي أخذت الصحافة العربية في فلسطين وخارجها تنشرها بصورة منتظمة لتقرع ناقوس الخطر. وعندما جاء "ناحوم سوكولوف" إلى فلسطين في ربيع 1914 أجرى "نسيم ملّول" مع الزعيم الصهيوني "مقابلة صحفية" في القاهرة ونشرها في جريدة "المقطّم". يقول "ملّول" عن كتابه "أسرار اليهود" بأنه "يختص بالرد على المفتريات والمزاعم التي زعمها وتقوّلها أصحابها ضد الإسرائيليين ودينهم" (ص 17-18).

1 -"سر الدم المكتوم":

أشرنا فيما سبق إلى الكيفية التي سمع بها العرب عن التلمود في أواسط القرن الماضي، عن طريق تلك المقتطفات والشذرات التي قام الحاخام "أبو العافية" بتعريبها أثناء محاكمة دمشق. ويبدو من خلال مراجعة الكتابات العربية المنشورة حول هذا الموضوع أن النظرة إلى التلمود بقيت مرتبطة على نحو وثيق بتهمة استنزاف الدم وارتكاب اليهود لـ"الذبائح التلمودية". فقد استمر هذا الارتباط قائما في الأذهان منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا. رغم أن التحقيقات التي سبقت المحاكمة والترجمات التي قاموا بها لبعض نصوص التلمود لم تكشف عن الصلة بين عقائد التلمود و"عادة استنزاف الدم البشري" لأجل الفطير. فالحوار الذي دار أثناء التحقيق جعل مسألة تحليل استعمال الدم البشري سرا "من أسرار الحاخامات الكبار". وهذا جزء منه:

"س- من شبلي إلى محمد أفندي (موسى أبي العافية): قلت إنهم أخذوا الدم لأجل الفطير، مع أن الدم عند اليهود محرّم، وهو رجس ولو كان دم حيوان. فكيف هذا التناقض؟ فسّر لنا ذلك، إن كنت من الصادقين.

ج - بموجب التلمود: دَمَانِ مقبولان عنده تعالى: دم الفصح ودم الطهور (فصادق الحاخام يعقوب العنتابي على هذا التفسير).

س- إن جوابك لا يظهر جليا كيف يحل استعمال الدم البشري؟

ج- هذا من أسرار الحاخامات الكبار. كما أن كيفية استعمال الدم هي من أسرارهم أيضا!! "[1].

كما يؤخذ من مصادر أخرى بأن هذا الرأي في جعل "سر الدم" وقفا على كبار الحاخامين وحدهم هو من الآراء التي كانت شائعة في أوساط معينة قبل وقوع حادثة دمشق بمدة من الزمن. ففي إحدى الكتابات العبرية (1837) التي جيء على ذكرها سابقا نجد اليهودي الروسي" إسحق بير لفينسون" يضع القول التالي على لسان البطريك المسيحي أثناء تحاوره مع الحاخام الأكبر حول التهمة الموجهة ضد اليهود:

1- انظر كتاب: "الكنز المرصود في قواعد التلمود"، القسم الثاني (وهو تعريب لوقائع المحاكمة عن كتاب آشيل لوران الذي مر ذكره)، ترجمه من اللغة الفرنسية الدكتور يوسف نصر الله (الطبعة الأولى، القاهرة، 1899)، الطبعة الثانية، بيروت 1968، ص 147.

- "يقال إن العـادة محـصورة بكـبار العلمـاء في الدين اليهودي. ولقد قرأت في كتاب وضعه أحد المسيحيين توكيدا مفاده أن تلك العادة ربما كانت محصورة باثنين أو ثلاثة منهم في البلد الواحد أو الإقليم، وأن هؤلاء تلقوا السر عن طريق التقليد المتوارث"[2].

إن هذا الرأي المنسوب إلى أحد المسيحيين في حوار متخيل يطالعنا من جديد في كتيب ذائع الصيت، لقي رواجا واسعا، وأعيد طبعه مرارا في الشرق العربي، منذ صدور الطبعة الأولى (بيروت، 1869) وحتى العقد الأخير من القرن الماضي. فالعنوان المعرّب لهذا الكتيّب هو "الصحيفة الرضية اللماعية في انهدام الديانة العبرية" من تأليف الحاخام "نافيطوس" المتنصر، أو كما تقول عنه المخطوطة التي يرجع تاريخها إلى 24 آذار (مارس) 1898: "الذي رفض المعتقد العبراني واعتنق الإيمان المسيحي في السنة الثامنة والثلاثين من عمره، ودخل في عيشة النسّاك راهبا قانونيا". وهناك عنوان آخر عرف به الكتيب المذكور تحت: "إظهار سر الدم المكتوم"، أو "طريقة استنزاف دم الأطفال الجارية عند اليهود"[3]. بينما يقول الذين اطلعوا على الطبعة الأولى إن هذا الكرّاس يبحث في "السر المكتوم من اليهود عن الدم الذي يسفكونه من المسيحيين وأسبابه الثلاثة". (انظر: عجاج نويهض، المصدر السابق، مجلد 2، ص 224).

وقبل الانتقال إلى الاستشهاد بالرأي المعبر عنه في كتاب "نافيطوس"، يجدر بنا أن نتعرف إلى قصة الرجل من حيث اتصالها بالكراس المذكور. لاسيما وأن المصادر اليهودية العربية تشكك بوجود "ناوفيطوس"، وتعتبر التأليف المنسوب إلى هذا الاسم من وضع رجل شامي[4].

2- راجع ما يلي:
J. B. Levisohn: "Efés Dammim", (Hebrew Original, Wilna: 1837). A Series of Conversations at Jerusalem between a patriarch of the Greek Church and a Chief Rabbi of the Jews, Concerning the Malicious charge against the Jews of Using Christian Blood, translated from the Hebrew as a tribute to the Memory of the Martyrs of Damascus, by Dr. L. Loewe, London, 1841, p. 112.

3- هكذا ورد العنوان في أعلى النص الذي نشره "حبيب فارس" في كتابه "صراخ البري في بوق الحرية والذبائح التلمودية"، (القاهرة، مطبعة الجامعة، 1891). راجع ص 226-227.

4- انظر "[illegible] نفسه، ص 256 (وقد أشار مؤلف "صراخ البري" إلى الشكوك اليهودية حول نسبة الكر[illegible] من "لا وجود له" (ناوفيطوس) بدلا من واضعه الشامي، وذلك في معرض رده عليها ورفضه للآراء التي عبر عنها أحد اليهود المصريين - "الأفوكاتو جاكومو كاستراو" - في كراس نشره عام 1873 تحت العنوان التالي: "نصيحة عدو الإنسانية عن الهجو في الديانة العبرانية".

يقول "حبيب فارس" في "صراخ البري" (ص 254) إن ناوفيطوس مولود في "أواخر جيل القرن الثامن عشر نحو السنة 1764م. في بلاد المولداف". والمولداف هي رومانيا اليوم، أو البلاد التي كانت تدعى "بغدان" على زمن العثمانيين. ثم يتابع ترجمة حياة الرجل: "وكانت ولادته من أبوين يهوديين، فنبغ منذ صغر سنه بالعلوم وتعمق باللغة العبرية وطالع التوراة وكتب التلمود، إلى أن رقي إلى درجة حاخام على الأمة اليهودية". وعندما بلغ الحاخام ناوفيطوس سن الثامنة والثلاثين ارتد عن دينه وطلب اعتناق الإيمان المسيحي، فكان له ما أراد. ولم يلبث حتى "لبس الاسكيم الرهباني في أحد أديرة نوبلي (رومانيه (Nauplie de Romanie) وهي بعيدة نحو أربعين كيلومترا عن قرطجنة للجهة الجنوبية". (المصدر نفسه، ص 255). فقضى بقية حياته "في النسك والزهد بعيدا عن العالم".

أما الكراس الذي يحمل اسم الرجل، فقد قطع المراحل التالية منذ جرى تأليفه وطبعه باللغة المولدافية عام 1803: "استخرجت إلى اليوناني ثم إلى الإيتالياني سنة 1834 في مدينة نابولي من إقليم برومانيا في مطبعة يوحنا جاوجيوس تحت تسمية "انهدام الديانة العبرية". وأخيرا استخرجت في هذه السنين إلى العربية" (1869). وهناك من يقول إن استخراج الكتاب إلى العربية قد تم بعد ترجمته إلى اليونانية (انظر: "صراخ البري"، ص255).

هناك مصدران فرنسيان، على الأقل، وردت فيهما إشارة إلى الكراس المذكور دون ذكر اسم مؤلفه. فقد ذكره "آشيل لوران" (1846) على النحو الآتي[5]:

«Extrait d'un opuscule dont l'original, imprimé en langue Moldave en 1803, par un ex-rabbin converti au Christianisme, Orthodoxe, et devenu moine à l'âge de trente-huit ans, a été publié en grec en 1834, à Napoli de Romanie, 3e édition, Chez Giovanni de Georgio, traducteur de langue Moldave, et Sous le titre de: "Ruine de la Religion hébraïque"».

ومن المرجح أيضا أن الشفالييه "غوغينو دي موسو" (1805-1867) جاء على ذكر الكراس في كتابه الذي ترجم إلى عدة لغات وأثار ضجة عند صدوره:

5- Cf. Albert Monniot: "Le Crime Chez Les Juifs", Préface par Ed. Drumont, (Paris, 1914), p. 104.

"اليهودي واليهودية وتهود الشعوب النصرانية"[6]، باريس 1869 (وليس 1873، كما ورد في "صراخ البري"، ص 255).

ويبدو أن الصحافي الفرنسي "إدوارد درومون"، مؤلف كتاب "فرنسا اليهودية" الذي أعيد طبعه أربع مرات متوالية عام 1886، ذكر هذا الكراس في معرض حديثه عن مصير الكتب التي تدين اليهود فيبادرون إلى إخفائها من عالم الوجود. فقد كتب "درومون" يقول [7]:

«Rien n'est plus singulier que la destinée de ce livre, même pour ceux qui connaissent avec quel soin les juifs font disparaitre tout ce qui peut éclairer l'opinion sur leur compte. Publié d'abord en 1803 en langue moldave, il fut traduit en grec moderne par jean de Giorgio, et en arabe par les Orientaux, qui, Victimes séculaires de juifs s'intéressent à la question sémitique beaucoup plus que nous ne le supposons. Réimprimé à maintes reprises en Roumanie, à Constantinople et dans plusieurs villes d'Orient, il a toujours disparu».

كما نقرأ في المخطوطة المنقولة عن الطبعة العربية الأولى للكراس (1869) التنبيه الآتي نصه: "اعلم أيها القارئ العزيز أن هذا الكتاب نادر الوجود جدا، ولئن كان قد طبع مرات كثيرة، وذلك لأن اليهود يغتاظون منه جدا، ويبذلون كل جهدهم وجدّهم لكيما يبيدوه عن وجه الأرض"(ص 5).

فلابد من الاعتراف بصعوبة التحقق من نسبة الكراس إلى حاخام سابق ترك دينه وتنصّر. إن المصادر التي أوردت ذكر الكراس -المصادر الفرنسية منها-

---

6 - Chevalier Gougenot des Mousseaux: "Le Juif, Le Judaïsme et la Judaïsation des peuples Chrétiens", Paris, 1869, 2e éd. 1886.

وقد جاء في كتاب "نورمان كوهن" عن "خرافة المؤامرة اليهودية على العالم وبروتوكولات حكماء صهيون" ما يلي: "إن كتابه (دي موسو) كان سيصبح الكتاب المقدس لمعاداة السامية الحديثة فالمؤلف على اقتناع بأن العالم آخذ بالسقوط في قبضة جماعة سرية من عبدة الشيطان، الذين يدعوهم باليهود القبّاليين (أما) قتل الأطفال المسيحيين فإنه يتيح لليهود بنوع خاص اكتساب قوى سحرية. وهذا يؤلف جزءا من القبّالة". ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد هو أن الكتاب المذكور قد ظهر عندما كان الصراع المرير على أشده بين الماسونية والكنيسة الكاثوليكية، عشية انعقاد المجمع الفاتيكاني عام 1870. انظر:

- Norman Cohn,: "Warrant for Genocide", The Myth of the Jewish World-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion. (London: 1967, pp. 41-45).

7 - انظر: Monniot، المصدر السابق. ص 309-310.

أغفلت اسم المؤلف، وربما اعتبرته نكرة مجهولة (*). ويقول "مونيو" (المصدر السابق، ص 104) إن إغفال الاسم يعود إلى اعتبارهم إياه بمثابة "نكرة"، مما يؤدي بالتالي إلى التقليل من شأن كل كتاب مجهول المؤلف! ثم يتابع قوله: "وأغلب الظن أن اسم ناوفيطوس (Néophyte) هو من الأسماء الشائعة في بلاد اليونان". فهل يكون المؤلف "المجهول" هو نفسه الرجل المسيحي الذي جيء على ذكره في المحاورة التي أجراها "لفينسون" عام 1837 على لسان أحد البطارقة في الكنيسة اليونانية وكبير حاخامي اليهود في مدينة القدس؟ إن كراسة ناوفيطوس تتضمن إشارة صريحة إلى "سر الدم المكتوم" بمعنى كونه وقفا على النخبة من كبار الحاخامين. فهي تقول:

"ليعلم أن هذا السر لا يعلمه إلى الرؤساء والحاخامات والكتبة والفريسيون المعروفين باسم خاسيدوم (Chassidim)، وهؤلاء يكتمونه في أخفى طيات صدورهم عن سواهم من اليهود ومن كل بني الإنسانية. وهم ذواتهم لا يستلمه أحد منهم إلا بعد الأيمان المغلظة بحفظه مكتوما كل الكتمان حتى ولو كان فوق رؤوسهم السيف وتحت أقدامهم النطع"(8).

وفي المخطوطة التي نقلت عن طبعة 1869 نقرأ كلاما مماثلا:

"ولكن قبل كل شيء يلزم أن يعرف: أن سر الدم الذي هو هذا ليس معلوما عند اليهود جميعهم، بل هو معروف عند الربيين والحاخامات والكتبة والفريسيون فقط الذين يسمون عندهم "خاسدم". وهؤلاء يحفظون السر المذكور تحت الكتمان الكلي"(ص 7).

(*) - إن معنى كلمة Neophyte في القاموس يؤكد أنها لا تدل على اسم علم. فقد جاء في "المورد" ما يلي:
1-المعتنق الجديد (لدين ما).
2- أ: كاهن كاثوليكي تمت سيامته حديثا. ب: المبتدئ في الرهبنة .(a novice).
3 المبتدئ (في فن ما).
كما نقع على المعاني إياها في المعاجم الأجنبية، إذ نقرأ في The American College Dictionary, مثلا، بأن اللفظة تعني ما يلي:
1-الوثني أو الهرطوقي الداخل في دين جديد.
2-الداخل في سر المعمودية (بالنسبة إلى الكنيسة الأولى).
3-المبتدئ في الرهبنة (Novice)لدى الكنيسة الكاثوليكية.
4 -المبتدئ.
وفي اليونانية Neophytos (نيوفيطوس) تعني المزروع أو المغروس حديثا!
8- انظر "صراخ البري". المصدر السابق. ص 231 -232.

ماذا يمكننا أن نستنتج من كل ما تقدم؟ لنبدأ ببعض الملاحظات عن الكراس نفسه:

أولا – هناك كراس يحمل اسمين: تارة "سر الدم المكتوم" وطورا "انهدام الديانة العبرانية". فالاسم الثاني يدل على العنوان المعرب للطبعة التي "استخرجت في هذه السنين(1869) إلى العربية". بينما يشير الاسم الأول إلى نسخة الكتاب التي نشرها "حبيب فارس" (1891). وهي تذكر أن المترجم يدعى "توماس بنجادي البغدادي".

ثانيا – يبدو أن الكراس المذكور كان موجودا في نسخ مختلفة. فالنسخة التي اعتمدها "حبيب فارس" في "صراخ البري" تختلف بعض الشيء عن طبعة عام 1869. وقد تحدث عن كيفية حصوله عليها بقوله:

"كان هذا الكتاب موجودا في أدراج إحدى المكاتب الكبرى القديمة بمدينة تونس الخضراء، مطويا في مطاوي الستر والخفا. فلما وقعت حادثة الشام في هذه الأيام (يقصد حادثة اختفاء الطفل "هنري عبد النور" الذي انتشلت جثته من بئر 1890)، وكثر تحدث الخاص والعام في مسألة استنزاف الدم الجارية طريقته عند اليهود، وتساءل الناس عن هذه الطريقة وأسرارها وأسبابها، فبعث ذلك أحد أصحاب الغيرة على الحقائق وأنصار الإنسانية فسعى في الحصول على هذا الكتاب وأمكنه ذلك" (المصدر نفسه، ص 227).

فمن المؤكد وجود الكراس في أكثر من صيغة وطبعة. حتى أن صاحب "صراخ البري" يشير إلى هذا الأمر قائلا: "وقد طالعنا النسخة الموجودة بيدنا فوجدناها -إلا في بعض أشياء غير جوهرية- مطابقة للنسخ التي وردت إلينا من جهات مختلفة: بعضها خط يد وبعضها طبع حجر، وهي تعلن أسرار استنزاف الدم عند الأمة اليهودية"(ص 225).

– ثالثا: إن "الكراس الأصلي" خضع للتعديل والتبديل، وأضيفت إليه بعض التفسيرات والاجتهادات التي تلائم البيئة العربية. فالمعروف أن التهمة المنسوبة إلى اليهود هي قيامهم باستنزاف الدماء من عروق الأطفال المسيحيين. والشرق الإسلامي لم يشهد طيلة القرون شيئا من هذا القبيل. ولم يحدث على الإطلاق أن المسلمين ألصقوا مثل تلك التهمة باليهود المقيمين بينهم. غير أن النص الذي نشره "حبيب فارس" يحوي إضافات معينة على لسان "نافيطوس" الخالد الذكر. فهو يقول في معرض وصفه للبغض الذي يكنه اليهود لسائر الأمم، ولا يقف بهم عند المسيحيين وحدهم، ما يلي:

"وفي مذهبهم أنه إذا لم يمكن الحصول على الدم المسيحي فدم المسلم يقوم مقامه. وأما دم الوثني فلا رغبة لهم فيه، ويؤثرون الدم المسيحي وحيث أن الديانة الإسلامية تعتبر المسيح عيسى روح الله، فلذلك لا تروق لليهود، بل هي في الدرجة الثانية في الكراهة لديهم بعد الديانة المسيحية". (المصدر نفسه، ص 240).

ثم يستطرد في اجتهاداته حول هذه المسألة، فيجعل كره المسلمين لليهود منوطا بإحلال المسلم محل المسيحي في عملية استنزاف الدم، متى عزّ على اليهود العثور على دم مسيحي. فيقول:

"وليس المسيحيون يبغضون اليهود فقط، بل إن المسلمين يكرهونهم أيضا شر الكره، وذلك لأن اليهود إذا عزّ عليهم الحصول على الدم المسيحي وأمكنهم الحصول على مسلم يستنزفون دمه، لا يقصّرون، لأنهم يعتقدون أن عددا كثيرا من المسيحيين دخلوا في الديانة الإسلامية عند ظهورها، ولذلك فالدم المسلم ممزوج بالدم المسيحي في معتقدهم هذا. عدا ما يلذ لهم من دم المسلم القائل كالمسيحي بظهور المسيح بن مريم روح الله" (ص 247).

بينما لا نجد أثرا لهذه التخريجات البارعة في المخطوطة المنقولة عن طبعة 1869. ولا يخفى ما هو القصد من وراء تلك الزيادات التي لم تدر بخلد "ناوفيطوس" على الإطلاق. وعلاوة على ما تقدم فإن مخطوطة "الصحيفة الرضية اللماعية في انهدام الديانة العبرانية" تتضمن الملاحظة التالية في أسفل الفهرس: "قد نظرنا بفحص هذه الكراسة فما وجدنا شيئا يمنع طبعها" (هكذا). هل هي مجرد إضافة من عند الناسخ؟ أم أن الأمر أبعد من ذلك، وأشبه بالموافقة التي يمنحها الرؤساء الروحيون (Imprimateur)؟

رابعا - إذا كانت الكراسة حقا من تأليف حاخام "رفض المعتقد العبراني واعتنق الدين المسيحي"، فإنها لا تشذ أبدا عن التقليد المعهود لدى السواد الأعظم من المرتدين اليهود بنفي كل صلة، قريبة أو بعيدة، بين تعاليم التلمود وتهمة استنزاف الدم المسيحي. ولو كان التلمود يحوي شيئا من ذلك، لما تردد ناوفيطوس لحظة واحدة في التشهير به والكشف عن أسراره الدفينة. فالملاحظ، مثلا، أن واضع الكراسة يبحث عن الأسباب التي من أجلها يسفك العبرانيون دم المسيحيين. وهو قد علل ذلك في مستهل "الرأس الأول" بقوله (ص 5-6): "إن علماء كثير ن قد ألّفوا مصنفات مختلفة مبرهنة من الكتب المقدسة عن بعض الأضاليل والارتقات المتمسكة بها العبرانيين (كذا)، كما كتب

آباء كنيستنا المقدسة وغيرهم من الربيين حاخامات اليهود الذين قد رفضوا الديانة العبرانية واعتنقوا الإيمان بالمسيح واقتبلوا المعمودية المقدسة. غير أني ما وجدت ولا واحدا من هؤلاء مُورِدا في تأليفه عبارة ما عن ذلك السر، وإذا اليهود أعداء الإنسانية والمسيحية معا يحفظونه فيما بينهم. وإذا صودفت في إحدى مصنفاتهم جملة ما عن ذلك فقد جاؤوا بها خلوا من إيضاح. بل اكتفوا بقولهم أن اليهود يقتلون المسيحيين ويأخذون دماهم".

- خامسا: تتضمن كل من الكراستين تشنيعات وسخافات، أين منها تلك الترهات أو الخرافات التي يقع عليها قارئ التلمود. ففي المخطوطة الأولى، نجد التعليق التالي على قول موسى في "سفر التثنية 28: 35": ("يضربك الرب بقرح خبيث على الركبتين وعلى الساقين حتى لا تستطيع الشفاء من أسفل قدمك إلى قمة رأسك"): "فالآن نحن نشاهد أن هذه اللعنات كلها قد كملت على اليهود. لأن العبرانيين الذين في أوروبه غالبهم مبتلون بالجرب، والذين في آسيه أكثرهم قرعان، وأولئك الذين في إفريقيه مقروحون بأرجلهم جدا، والذين هم في أميريكه يتكبدون رخاوة الأعين، أي أن أعينهم هادلة دماعة، وهم بشعون في صورهم وبلبلة في عقولهم"(ص 10).

وهنا لا يسعنا إلا التساؤل: إذا كان اليهود على هذه الصورة الملعونة، فإنهم يحملون في أجسادهم ونفوسهم بذور خرابهم، ولا حاجة عند ذاك إلى إضاعة الوقت في الكتابة عن "انهدام الديانة العبرية"[9].

لكن الحاخام ناوفيطوس يأبى على نفسه التنكر لأصله إلى هذا الحد، فيبادر كالعطار إلى إصلاح ما أفسده "الدهر"، ويرسم لنا صورة مشرقة لليهود في النص المطبوع بكتاب "صراخ البري". إذ يقول:

9 - ربما تردد القارئ في إصدار حكمه القاسي على مثل هذه السخافات التي ترجع إلى أكثر من مائة عام للوراء. وخصوصا متى انصرف إلى الاطلاع على مثيلاتها أو ما هو أسخف منها بكثير في كتابات المعاصرين، حيث يعمد الذين كتبوا عن "الصهيونية العالمية وأرض الميعاد" (من تأليف "علي إمام عطية"، القاهرة 1963، ص 226) ليتحفنا بشيء لم يفطن إليه أحد بعد. فقد كتب تحت العنوان الفرعي: "القردة أصلا هم اليهود من بني إسرائيل" لكي يقلب مفاهيم العلم رأسا على عقب: "إني أخالف "داروين" الذي يقول إن أصل الإنسان قرد، فأقول إن القرد الشبيه بالإنسان من سلالة اليهود الذين مسخهم الله لما نسوا ما ذكروا به من نعم، فإن تاريخهم حافل منذ القدم بالخيانة والغدر والكفر ونسيان ما أنعم الله به عليهم". أرأيت أيها القارئ كيف يؤمّن التقليد استمراره بنفسه، فيستنبط من عندياته سنّة خاصة لسياق التطور وإحياء ناموس الرجعة!؟

"وطالما قرأت في كتابات بعض كتّاب المسيحيين والمسلمين وغيرهم من ذمّ اليهود وعدم قابليتهم التنوّر بأنوار التمدن. إلا أني أنكر على هؤلاء الكتاب الإصابة. فإن اليهود وإن كانوا ذهبوا شهداء خداع الحاخامات، فهم أصحاب مدارك سامية تندر في رؤوس كثير من الأمم. وهم في مذهبي أقبل الأمم للمدنية ولقبول المعارف، إلى أنهم يحتاجون إلى وقت أطول"(ص242).

المسألة، إذن، هي مسألة وقت، وما على المخلصين سوى توجيه الجهود لتخليص اليهود من براثن الحاخامين وتحريرهم من نير الربانيين! بقي علينا أن نعبّر عن استغرابنا ودهشتنا لإقدام اليهود على إتلاف مثل هذه الكراريس التي تعود عليهم وحدهم بالنفع، وتغمرهم بفيض من مخزونها وكنوزها الدعائية.

لقد أطلنا الوقوف عند هذه الكراسة دون أن نظفر بكنوز التلمود المرصودة، فعرفنا أن "سر الدم" لا يدركه إلى الأخيار من الحاخامين. ولذا نعود الآن إلى استئناف رحلتنا في مجاهل الكتابات التلمودية لاستكشاف مواقعها ومعالمها.

ب -"صراخ البري" و"الذبائح التلمودية":

"أما نحن فقد درسنا هذه المسألة منذ بضع سنين، وقابلنا بين ما وقفنا عليه من الأدلة التي تثبت التهمة التي يتهم بها الإسرائيليون وبين الأدلة التي تنفيها، فوجدنا أن الأدلة التي تنفيها أقوى بكثير من التي تثبتها. ولذلك اقتنعنا أن التهمة باطلة، لاسيما وأنها غير محللة في كتبهم الدينية مطلقاً".

(من جواب مجلة "المقتطف"، ج 10، السنة 14، ص 688، على رسالة بعث بها "سليم زكي كوهين" من بيروت).

ربما كان "حبيب فارس"، الصحافي اللبناني الأصل، ومنشئ جريدة "صدى الشرق" السياسية (صدرت في القاهرة، ربيع 1891، واستمرت حتى منتصف عام 1892) من أوائل الذين اهتموا بقضية "الذبائح التلمودية" والكشف عن بعض تعاليم التلمود. فقد سارع الرجل منذ مطلع سنة 1890 إلى ملاحقة أخبار حادثة معينة وقعت في دمشق: إذ اختفى طفل اسمه "هنري عبد النور" (من طائفة الأرمن الكاثوليك) وهو في السادسة من العمر، ثم عثر على جثته في بئر "عند فوهة حارة اليهود". مما أيقظ الشبهات القديمة، وأعاد إلى الذاكرة حادثة مماثلة يرجع تاريخها إلى خمسين سنة خلت.

أما "حبيب فارس" فإنه جند قلمه للدفاع عن الرأي القائل بأن في الأمر جناية لسفك الدم، ذهب ضحيتها الطفل البريء. فكتب مقالا عنيف اللهجة تحت عنوان "صراخ البري في بوق الحرية" ونشره في جريدة "المحروسة" بتاريخ 13 أيار (مايو) 1890. ثم أصدر عام 1891 كتابا يضم بين دفتيه مجموعة مقالات وتعليقات ومقتطفات من التلمود، في ثلاثة أجزاء كاملة، وتحت العنوان التالي: "صراخ البري في بوق الحرية والذبائح التلمودية" (مطبعة الجامعة، مصر، 1891)[10].

10- يبدو أن أجزاء هذا الكتاب صدرت بصورة مستقلة قبل أن يتم جمعها في مجلد واحد. فالجزء الأول، مثلا صدر في القاهرة بتاريخ 15 تشرين الثاني (نوفمبر) 1890. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد هو تلك الطبعة التي صدرت عام 1962 في سلسلة "كتب قومية" تحت عنوان: "الذبائح البشرية التلمودية" (145 صفحة). فالغلاف ينبئنا بأن (←)

ويؤخذ من محتويات هذا الكتاب أن إحياء تهمة استنزاف الدم أعقبته مساجلات ومناظرات على صفحات الجرائد العربية والأجنبية في مصر: بين القائلين بصحة التهمة وثبوتها، وبين المدافعين عن اليهود، والمطالبين بتأليف لجنة خاصة للنظر في كتاب التلمود. حتى يخيل لمن يتابع القضية أن الانقسام إلى معسكرين في الرأي قد جاء مطابقا تقريبا لتوزع الولاء السياسي لدى الصحف حينذاك: بين مؤيدة للاحتلال البريطاني، أو موالية للنفوذ الفرنسي، أو مشايعة لتركيا. على أننا لا نريد الخوض في الموضوع من هذه الزاوية، رغم توافر الأدلة على استقطاب الآراء حول ولادات سياسية "ومناطق نفوذ" معينة.

فلنتساءل أولا عن موقف اليهود في مصر والشام من التهمة الموجهة لهم بعد انقضاء خمسين عاما على حادثة الأب "توما الكبوشي" في دمشق؟ كما أن الإنصاف يقضي علينا بالاعتراف لصاحب "صراخ البري" بالفضل في إفساح صفحات كتابه أمام الردود والرسائل التي بعث بها اليهود إلى إدارات الصحف في كل من القاهرة والإسكندرية وبيروت.

– أولا: يقول "فارس"، بناء على معلومات تلقاها من دمشق: إن الحاخامات وأعيان الطائفة الإسرائيلية تجمهروا غداة شيوع الاتهام "بعد أن أكثروا اللغط، وانطلقوا إلى الوالي يتهمون عنده النصارى بتعمد الهياج، واتخاذه ذريعة للتوصل إلى احتلال الأجنبي للبلاد" (ص 45–46). ثم يرد على ذلك بقوله: إن أحد اليهود الدمشقيين، وهو "مائير المورلي" صاحب الحانوت الكائن بالقرب من منزل الغلام المفقود، "أراد أن يلقي التهمة على أحد الضباط المسلمين ليثير الفتنة بينهم وبين النصارى، فتنسب الحكومة حركاتهم إلى إرادة تسبب الاحتلال الأجنبي في البلاد، كما سار بذلك بعض القابضين على زمام السياسة جماعة الحاخامات" (ص 47).

وواضح أن هذا الاتهام المتبادل بين الطرفين لا علاقة له بالتلمود!

(*تابع للهامش رقم 10*) هذا الكتاب هو من (تحقيق وشرح وتعليق) "عبد المعطي جلال"، ومراجعة "عبد الرحيم سرور". بينما تعترف المقدمة بكون المؤلف الحقيقي هو "حبيب فارس" بالذات. فما هي الغاية إذن من "التحقيق والشرح والتعليق"؟ يقول كاتب المقدمة بوجود جزء ثان لهذه "الوثيقة"، (والظاهر أنه لم يطّلع على المجلد الذي يضم الأجزاء الثلاثة كاملة). ثم يقرر ما يلي: "ربما لن نعثر عليه لأن اليهود، كما علمت من أكثر من مصدر، يَجِدُّون في البحث عن كل كتاب يسرد جرائمهم فيحرقونه بعد أن يشتروه من ناشره بأثمان مرتفعة وقد نجت هذه الوثيقة التي بين أيدينا من الإتلاف أو الاختفاء لأنها كانت محفوظة عند أحد حفدة كاتبها"(ص 5). فتأمل كيف يتحول الكتاب المطبوع إلى مخطوطة تحتاج للتحقيق والشرح والتعليق!

- ثانيا: حاول مدير المدرسة اليهودية في دمشق "كوهين" توريط الرهبان الكبوشيين في القضية. فبعث برسالتين إلى المجلة التي تصدر عن "جمعية الأليانس الإسرائيلية العالمية" في باريس (الريائد الإسرائيلية) Archives Israélites، واتهم فيهما الآباء الكبوشيين باقتياد تلامذة من المدرسة اليهودية لكي يجري استنطاقهم عن مصير ومكان "الغلام الذي أخذته اليهود"، وحملهم على البوح بسر القبو الذي خبأه فيه أعيانهم(*). بينما يرد عليه صاحب "صراخ البري" نافيا وجود أحد من الرهبان الكبوشيين في دمشق، ومذكرا إياه بحادثة الأب "توما الكبوشي" التي "تقشعرّ لها الأبدان، وتتقبض لها الصدور". (ص 53-54).

- ثالثا: قام عدد من يهود بيروت والإسكندرية والقاهرة بكتابة الرسائل والردود لدفع التهمة عن يهود دمشق، والاستشهاد بآراء مسيحية تؤكد أن حادثة البادري توما "عارية عن كل صحة". كما أشاروا إلى موقف الكرسي البابوي من التهمة حيث أن "البابا إينوسنت الرابع (Innocent IV) حرّم في سنة 1247 القائلين بقتل الأطفال بدعوى أن في شريعة اليهود ما يؤيد ذلك" (المصدر نفسه، ص 124). وعمدوا إلى تذكير المسيحيين الذين أصروا على صحة التهمة، بقولهم: "إن البابا الحالي تفادى من جرح حاسات الشعب الإسرائيلي". فلماذا يتمادى المتحاملون في غيهم وبهتانهم؟

على أن هذه الإشارة الأخيرة إلى موقف البابا الحالي (ليو الثالث عشر من 1878 إلى 1903) تنقلنا إلى أحد المصادر الفرنسية التي استقى منها صاحب "صراخ البري" الكثير من معلوماته وآرائه. ففي عام 1889 أصدر الأب "هنري ديبورت" كتابه الشهير بعنوان "سر الدم عند اليهود منذ القدم"(11)، ويبدو أنه

(*)- بينما كتب أحد اليهود في الإسكندرية إلى صحيفة "المقطّم" (عدد 391، عام، 1890) يقول: "إن الغلام مات غريقا لأن الذين يموتون في آبار سوريه كثار، لكثرة آبارها المكشوفة التي يخشى منها على الكبار، فكيف بابن ست سنين"!

11- Henri Desportes: "Le Mystère du Sang Chez les Juifs de tous les temps", Paris, 1889, (Préface d'Edouard Drumont). (2e éd, 1889: Bibliothèque Antisémitique.

وللأب ديبورت كتابات أخرى، منها:

a) "Tué par les Juifs", histoire d'un meurtre rituel, Paris, 1890. Préface d'Edouard Drumont.
b) "Le Juif Franc-maçon", Paris, 1890.

ويقول حبيب فارس إن "ديبورت" جاء على ذكر حادثة "هنري عبد النور" في كراسته التي عنوانها "قتيل اليهود" (ص 199 من كتاب "صراخ البري"). فالمرجح أيضا أن فارس اقتبس الكثير عن كتاب "سر الدم"، وخصوصا في الفصل الذي عنوانه "سفك الدم منذ الأعصر الغابرة". (المصدر نفسه، ص 202-216، و263-350.

كتب فيما بعد يقول بأن "سر الدم" نال موافقة البابا واستحسانه. مما حدا بحاخام لندن الأكبر إلى مطالبة أسقف وستمنستر بتوجيه سؤال للفاتيكان حول الموضوع. فجاء جواب الكاردينال "رامبولا"، سكرتير الدولة، بأن قداسته اكتفى بإرسال كتاب للمؤلف يشكره فيه على النسخة التي تسلمها من "سر الدم" ويمنحه البركة الرسولية، دون أن يهدف من وراء ذلك إلى "جرح حساسيات الشعب اليهودي". لكن "حبيب فارس" عمد إلى نقل الرسالة عن كتاب "ديبورت"، مثلما اقتبس عنه الكثير من معلوماته في "صراخ البري". وربما أخذ أيضا عن "ديبورت" القول المنسوب إلى "كتاب المشنى" (Mishna)"بأن دم ولد غير يهودي يكون مقبولا عند الله بأكثر من دم خروف الفصح" (المصدر نفسه، ص 135). كما لجأ إلى تعداد الجرائد الفرنسية التي ذكرت حادثة "هنري عبد النور"، ومنها "لافره فرانس"، و"الأونيفر" و"نوفاليست داليون"!

كل هذا يوحي لنا بدخول بعض الأوساط الفرنسية التي اشتهرت بعدائها لليهود طرفا في الجدل القائم حول حادثة دمشق الثانية. بينما نلاحظ أن الصحافة العربية انقسمت آنذاك تبعا لموالاة القائمين عليها: فالصحف التي وقفت مع الاحتلال البريطاني أو أعربت عن إعجابها الشديد بالثقافة الأنجلو-سكسونية كانت تميل إلى نفي التهمة عن اليهود، ومنها "المقطم" و"المقتطف" و"الفار دالكسندري" (Phare D'Alexandrie) و"الإجيبشان غازيت" (Egyptian Gazette) على سبيل المثال لا الحصر. بينما نجد جريدة "البشير" في بيروت، و"المحروسة" و"الفلاح" و"الراوي" في مصر تنشر المقالات التي تندد باليهود وتعبّر عن اشمئزاز المستنكرين للذبائح التلمودية.

وحين رد أصحاب "المقطم" و"المقتطف" على رسالة جاءت من بيروت تستفتي الرأي بشأن "سفك الدم عند الإسرائيليين" بقولهم إن الأدلة التي تنفي تلك المسألة هي أقوى كثيرا من الأدلة الثبوتية، وأن اقتناعهم يشير إلى بطلان التهمة -"لاسيما وأنها غير محللة في كتبهم الدينية مطلقا"- انطلق صاحب "صراخ البري" للرد على "العالمين الفيلسوفين" (يقصد بهما يعقوب صرّوف وفارس نمر) مؤكدا أن التهمة تستند على حقائق، بينما تستند أقوال الذين ينفونها عن اليهود إلى الأوهام فهو يكتب ما يلي:

"وأما قوله بأن القتل مخالف لشريعتهم، فإنما يعني بالشريعة كتاب العهد القديم (التوراة) الذي هو مع كتاب العهد الجديد أساس لشريعة النصارى أيضا، لا كتاب التلمود وأين تلك الأدلة الكثيرة التي صححها "المقتطف" لا نقول

محافظة على مشتركيه الكرام من اليهود، بل لغاية ربما اعتقدها حميدة والله أعلم بما في القلوب". (المصدر نفسه، ص 130).

ولا يكتفي "حبيب فارس" بالغمز من مواقف الذين لا يجارونه الرأي في إثبات التهمة، بل يستشهد بما كتبه "مارتن لوثر" سنة 1543 "عن اليهود وأكاذيبهم"، ودعا فيه إلى إحراق معابدهم، وتخريب منازلهم، وحرمانهم من كتب صلواتهم وتلمودهم الملأى بالعبادات الوثنية والأكاذيب والشتائم والتجديف. مثلما نادى بوجـوب منـع الحاخـامين -تحـت طائلة التهديد بالمـوت- مـن نشر تعاليمـهم بين اليهود، وحظر السفر والتنقل عليهم، وإيقاف المراباة ومصادرة أموالهم[12]. ثم يحاول استدراج أصحاب "المقطم" و"المقتطف" إلى إمعان النظر في أقوال "لـوثـر" (الـذي يسـمـيـه "المعـلـم لـوتـاروس") مـلـمـحـا إلى اعـتـنـاقـهم للـمذهب البروتستاني: "ونظن بأن العالمين الفيلسوفين ينقادان لأقواله. كيف لا وهما قد تبعا تعاليمه اعتقادا بصحتها". (ص 89). ويتساءل بقوله: "فلماذا كتب "لوتاروس" ذلك عن اليهود؟ ولماذا طلب منعهم عن تلاوة تلمودهم إذا لم يكن متضمنا شيئا"؟ (ص90).

بيد أن هذا "الشيء المنكر" الذي يتضمنه التلمود كان بين المسائل التي أثارها اليهود أنفسهم في معرض الرد على الذين اتهموهم بارتكاب جرائم استنزاف الدم المسيحي. فقد نشرت جريدة "لسان الحال" الصادرة في بيروت رسالة بتوقيع "سليم زاكي كوهين" يقول فيها ما يلي:

"إني بلسان معشر قومي الإسرائيليين القاطنين في البلاد العثمانية، والتابعين للواء الهلال الرفيع الشأن والعزيز الأركان، أرفع صوتي الضعيف إلى مجمع جرائدنا العثمانية الوطنية والصادقة في خدمة الإنسانية والمنزهة عن التعصبات الدينية راجيا منها ما يأتي:

"إنه لمن الأمور التي لا يختلف فيها اثنان أن حكومة أي بلد كانت إذا لمحت أن من رعيتها الأمناء شعبا (هب أنه لا يعترف بالذات الإلهية، ولا "بلا تقتل" إحدى الوصايا العشر المنزلة على قلب موسى الكليم) يضحّي الضحايا البشرية قياما بمعتقداته الدينية، تتخذ هذه الحكومة على ظني نحو هذا الشعب الضال كل الوسائل الفعالة لرده إلى سبيل الهدى، وردعه عن أعماله الفظيعة. إما بإنارة

12- انظر Marcus، المصدر السابق، ص 167-168:

-"Concerning the Jews and Their Lies" (1543).

عقله بمصباح الحق الساطع، وإما بالقوة الجبرية التي من شأنها أن تكفّه عن هذا العمل المشمئز.

"فبناء على ما تقدم، ودفعا للأوهام السائدة في هذه الأيام، وطمعا خصوصا بإظهار الحقيقة التي يرتاب فيها بعض مواطنينا (ولا أخشى لومة لائم إن قلت السواد الأعظم منهم) أتزلّف إلى حكومتنا السنيّة، أيّد الله على ذرى المجد دعائمها وأقام في سبيل الحق معالمها، زيادة التدقيق في البحث عما يتحامل به على الملّة الموسوية في كل عام من الترهات والأضاليل التي لا تنطبق على صحيح الأفهام.

"نعم، لا ننكر على حكومتنا السنيّة حفظها الله أنها دققت في غويص هذه المسألة فيما مضى، وأظهرت إبان الحوادث ما كان وحده كافيا لإنارة الأبصار ودحض ما يلحق بالثأر والعار. ولكنني أرجو بلسان حال جريدتكم الغراء -من باب الخدمة البشرية والأخذ بناصر الحقيقة المخفية، علاوة عما أظهره أولياء أمورنا الكرام سابقا- تعيين لجنة من قوم أفاضل لا يشغلهم عن اتباع الحقيقة شاغل، للبحث وإمعان النظر في كتب هذه الملّة المنكودة الحظ وفي تلمودهم، أي كتاب شرح شرائعهم الذي هو أشهر من نار على علم لدى من تعمّق في الديانة العبرانية، علّها تلمح رمزا في هذه الكتب إلى ما يثبت أو ينفي هذه التهمة التي ما أنزل الله مثلها على قلب بشر. حتى إذا كان ذلك كذلك تتحرى الحكومة السنية الساهرة على راحة الرعية نسخ وإبطال هذه العقيدة، رضي الإسرائيليون أم غضبوا، ليكونوا على هدى في القرن التاسع عشر وهو آية التمدن ونموذج التقدم. وإذا لم تر اللجنة في كتبهم إلا كل ما يدعو النفس إلى الوقاية من الأرجاس والمحافظة على النواميس الأدبية، تظهر الحقيقة لذي عينين، وتكفي رعية الدولة العلية الأمناء مؤونة الذل والعذاب برفع الشك والارتياب.

"وعسى أن تتمكن اللجنة من إقناع زملائها وأنصارها بأن الملّة الموسوية -وهي أول ملّة ظهرت للعالم بحلل عقيدة الوحدة الربانية، فأرشدت كثيرين إلى الاعتراف بوجود العزة الصمدانية التي تنهي عن سفك الدم البشري- تجلّ مقاما عن هذه المحظورات، وتستنكف من هذه المعتقدات. والله يضل من يشاء ويرشد من يشاء. إنه الرب الكريم. اقبلوا مع تشكراتي السابقة عبارة احتراماتي الفائقة"[13].

13- هكذا أوردها صاحب "صراخ البري" بنصها الكامل. انظر المصدر نفسه، ص 217-219.

ولقد نقلنا هذه الرسالة بنصها الكامل لأنها تعبّر عن موقف اليهود العثمانيين خير تعبير بالنسبة إلى احتمال وجود صلة بين تعاليم التلمود وتهمة الذبائح البشرية. فهي ليست الوحيدة في بابها، بل إن الجرائد اليهودية الصادرة في مصر وباللغة العربية لم تتهاون مع "المتحاملين" على الملّة الإسرائيلية. ففي القاهرة، مثلا، أخذت جريدة "نهضة إسرائيل" تنشر الردود على مروجي التهمة، وتفنّد المزاعم التي يطلقونها ضد التلمود. بينما نجد صاحب "صراخ البري" يطلب إلى الجريدة "أن تراجع تلمودها الذي تتجاهل معانيه وتحاول إخفاء مبانيه، وتمعن النظر. فما جاء بفصل سنهدرين وعابوده زاره وعروبين وبراخوت وبياموت وبترا وكتين. وما ذكره الرابي يعقوب في كتابه الطور يور دو، والمشنا تفسير التلمود للرابي موسى بن ميمون، وكتاب تسلحا وعاروخ حش مشباط. وبعد ذلك نكلفها تقول لنا هل تحوي هذه الكتب إباحة دم وعرض ومال الخارجين عن دين بني إسرائيل لأنهم معتبرون كبهائم وحيوانات أو لا؟ ولقد جاء بحديث في "الجامع الصغير" للسيوطي: "ما اختلى يهودي بمسلم إلا وحدّث نفسه بقتله". وفي بعض الكتب: للمرأة اليهودية حرية التصرف بجسدها بغية الوصول لفائدة لها أو لأبناء دينها". (المصدر نفسه، ص 110-111).

وفي الإسكندرية راحت صحيفة "الحقيقة"[14] تنشر المقالات التي تدحض التهم الواردة في "صراخ البري" وتستشهد بأقوال المسيحيين الذين نفوا تهمة

14- صدرت جريدة "الحقيقة" في أول آذار (مارس) 1889، وهي للحاخام "فرج مزراحي". ويقول "سامي عزيز" في دراسته عن "الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزي" (دار الكاتب العربي، القاهرة 1968، ص 193-196) وتحت العنوان التالي "الإنجليز يساعدون على إصدار صحف يهودية بمصر" بأن الجريدة المذكورة كانت تدعو لليهود وللوطن اليهودي. فقد بدأت منذ عددها الأول بنشر سلسلة مقالات عنوانها "السلسبيل في أسرار آل إسرائيل"، مثلما حاولت اجتذاب القراء المسلمين بنشر مقالات عن الحج تحت عنوان "مكة المكرمة" لكي تتحدث فيها عن فريضة الحج وأهميتها. ويبدو أن الجريدة المذكورة "كانت مضمارا تتبارى فيه أقلام مشاهير الكتّاب السوريين والمصريين" (ص 196).
وهناك مجلة "الزراعة" التي أسسها أحد الأرمن (1891) وتولى تحريرها "أيوب عون". قامت هذه المجلة بالدفاع عن اليهود والدعاية لهم، "فعلى الرغم من كونها مجلة زارعية علمية إلا أنها كانت تحتوي دائما على أنباء اليهود تحت عنوان ثابت "الإسرائيليون في مصر والبلاد الشامية وأميركه". كذلك كانت المجلة تنشر في كل عدد إعلانا عن كتاب "عدو السامية" (Anti Semite)، وهو "دحض لأقوال الشرقيين المتشدقين عليهم بما هم منه براء، والرادين أعمالهم على النقص والخطأ، ويطلب من إدارة مجلة الزراعة". (ص 193-194). ويبدو أن هذه المجلة راحت تدافع عن نشاط اليهود الزراعي في معرض ردها على القائلين بأنهم لا يتعاطون الزراعة. وتقول: إن البارون "روتشيلد" سيشتري خمسة ملايين متر مربع في شرق الأردن، وقد علمنا من أخبار يافا أن الزراعة التي يتعاطونها في نمو" (ص 194).

الدم عن اليهود. لكن "حبيب فارس" يلجأ إلى تذكير الصحيفة بالمنشور الذي أصدره البابا "إينوسنت الثالث" عام 1244 ضد كتاب التلمود وما يحويه من الشتائم والحماقات إلى جانب الخرافات والترهات. كما يؤكد لها أن "أوراق تطويب كثيرين من الأطفال من ابن عامين إلى ستة توجد في سجلات البلاط الحبري. وقد أثبت صحة القتل التلمودي كثير من المجامع والباباوات". إن عبارة "القتل التلمودي" هي ترجمة حرفية لعنوان الفصل السادس من كتاب "غوغينو دي موسو" الذي سبقت الإشارة إليه. فالمؤلف الفرنسي يتحدث عن (L'Assassinat Talmudique)، بينما يكرس الفصل السابع من كتابه للمواضيع التالية: "الأخلاق التلمودية" و"العاديات التوراتية" و"الأنثروبولوجيا المقدسة" و"عن الدم ولماذا". ومما يورده صاحب "صراخ البري" في معرض إثباته للتكريم الذي يناله "الأبرياء فرائس التلمودية" أن البابا "بنديكتوس الرابع عشر" (1740-1758) أصدر في 22 شباط (فبراير) 1755 منشورا طويلا "يتعلق بالأطفال الذين ذبحوا من اليهود، أبان فيه بأن هؤلاء الصغار فرائس التعصب هم شهداء حقيقيون". ("صراخ البري"، ص 266-267).

ولابد من الإشارة هنا إلى ما كتبه "نسيم ملول"، صاحب كتاب "أسرار اليهود" (1911)، في معرض حديثه عن الذين "قاموا ضد اليهود" بدأ "ملول" يعدد أسماء الكتّاب الأوروبيين الذين أطلقوا شتى المزاعم والافتراءات ضد الإسرائيليين وكتبهم الشرعية. فذكر منهم: كاليكست ذي دولسكي صاحب كتاب "روسيه اليهودية"، وإدوارد دريمون واضع كتاب "فرنسه اليهودية"، وجورج كورنيليان إذ ألّف كتيبا سماه "في الزوايا خبايا" وعربّه من هو على شاكلته يسمى نجيب الحاج إلى العربية"[15]، وأزمنجر صاحب كتاب Entdecktes Judenthum، وجون هوربيك، وغيره من الأوروبيين[16].

15- ربما كان المقصود هنا ما يلي:

- Georges Correilhan: "Juifs et Opportunistes. Le Judaïsme en Egypte et en Syrie". Paris 1889.

وقد عربّه "نجيب الحاج" تحت عنوان "في الزوايا خبايا" وطبع الكاتب عام 1893.

16- أزمنجر هو نفسه المستشرق الألماني Johann Andreas "آيزنمنغر" (1704-1654) Eisenmenger ألّف كتابه عن "اليهودية بلا قناع" ونشره للمرة الأولى عام 1700 في فرانكفورت، ثم أعيد نشره في كونيجسبرغ (1711). وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية (Judaïsme Démasqué) والإنجليزية أيضا (Judaism Discovered)، واقتبس عنه الكثيرون من الذين كتبوا ضد اليهود وأسفار التلمود. وفي طليعتهم الدكتور "روهلنغ" صاحب كتاب "اليهودي التلمودي" Der Talmudjude الذي سيأتي الحديث عنه بالتفصيل.

ثم انتقل ملول إلى امتداح أولئك الذين لم تصل إليهم ريح السموم حاملة الميكروب الأوروبي، "فدبت فيهم روح الشهامة والغيرة، وردوا على مزاعم أولئك المتعصبين". إلى أن يقول: "ولحسن الحظ لم يكن واحد منهم من أبناء الأمة الإسرائيلية. بل من المسيحيين والمسلمين من ذوي الصحافة والحصانة وأرباب المجلات. وآخر من رد منهم حضرة محمد أفندي حبيب بكتاب أصدره باسم "رد الجري عن تقليد البري" (انظر ص 20 من "أسرار اليهود").

ثم يقدم للقارئ العربي شيئا مما ورد في كتاب محمد أفندي حبيب الذي يصفه بأنه "درس اللغة العبرانية جيدا، واطّلع على آدابها وعلومها"، حيث يقول في الصفحة 13 من كتابه "رد الجري عن تقليد البري" "ما نصه بالحرف الواحد":

"فكفانا تعصبا وكفانا عنادا لأننا شعبنا تنديدا. وكلما يشمّ الشرق نفسه قليلا تزعجونه بأوهامكم. كنا مستريحين فزعزعتمونا بأباطيلكم. (لأن دعواكم ضد اليهود لا يضر اليهود لأن الرب حافظهم). ولكن تضرنا نحن المسيحيين والمسلمين كثيرا، ويكون عثرة في طريق تقدمنا، ويوقفنا مثلا للشعوب، ويصيرنا عارا وأضحوكة لدى أهل أوروبه وأميركه".

"ارجعوا عن غيّكم، واسمعوا صوت الذي يناديكم بتأديباته العجيبة وإنذاراته الغريبة. ولا تنسوا ما حل بكم يا إخوتي في وقائع جبل لبنان والإسكندرية والصين وقحط الهند وروسيه. واسمعوا قول الرسول يناديكم "أنتم أيها الزيتون البرّي المطعّم في أصل الشجرة لا تفتخر على الأغصان؟؟". أي لا تتكبر على بني إسرائيل الذين هم الشجرة الأصلية التي حملتك. وإن افتخرت فأنت لست من الأصل، بل الأصل إياك يحمل"[17].

17- نقلا عن كتاب "أسرار اليهود"، ص 20. (ملاحظة: إن القول المنسوب إلى الرسول تعقبه علامتان من علامات الاستفهام، مما يدل على التشكيك في وروده بهذه الصيغة. ولم نعثر على شيء من هذا القبيل أثناء الرجوع إلى "معجم ألفاظ القرآن" وغيره من الفهارس. وأغلب الظن أن القول المذكور هو مأخوذ من رسالة "بولس الرسول" إلى أهل روميه، حيث نقرأ في (الإصحاح الحادي عشر: 16-18) ما يلي: "وإن كانت الباكورة مقدسة فكذلك العجين. وإن كان الأصل مقدسا فكذلك الفروع. فإن كان قد كسر بعض الفروع وقد كنت أنت زيتونة برية فطعّمت فيها فصرت شريكا في أصل الزيتونة ودسمها. فلا تفتخر على الفروع، فإن افتخرت فلست أنت تحمل الأصل بل الأصل يحملك".

هذا ولم يكتف اليهود بالردود والمجادلات، بل شكوا أمرهم إلى السلطة، ورفعوا الدعاوى ضد الصحف التي أفسحت صفحاتها للتهجم عليهم وإلصاق تهمة الدم بهم. فصاحب "صراخ البري" يعترف بأن "بعض عظماء اليهود" تدخلوا في القضية "وقصدوا التوصل لتوقيف الكتابات عن حادثة الشام، ففازوا ببعض النجاح" (ص 60). ثم يؤكد أنه تلقى كتاب تهديد بتوقيع أحد اليهود يقول له فيه: "لقد تعجبنا غاية العجب مما أدرجتموه بجريدة "المحروسة" ضد اليهود فننصحكم أن تسكتوا، وإلا فلو لزم الحال ندفع ألفي جنيه لتوقيف الجريدة، فلا نتأخر" (ص 115). ويبدو كذلك أن يهود الشام استطاعوا حمل السلطة العثمانية على إصدار أمر بتعطيل جريدة "البشير" في بيروت لأنها نشرت مقالا يتعلق بتهمة الدم التي يوجهها النصارى لليهود. وتناولت فيه مسألة "تعرّض حاخامات أوروبه وأميركه لقداسة البابا". لكن صاحب "صراخ البري" يرد على ذلك بقوله: إن الوالي العثماني في بيروت أصدر أمر التعطيل لئلا "يتقوّل اليهود عليه"، بينما كانت التهمة التي نسبها اليهود إلى "البشير" هي "محاولة إلقاء الشقاق والفتنة". وليس بمستغرب أبدا -على ما كان بين أصحاب "المقطم" و"المقتطف" من جهة، وبين اليسوعيين أصحاب "البشير" في بيروت من جهة أخرى- أن نجد الفريق الأول يأخذ بنصرة اليهود ويقف إلى جانبهم في هذه القضية!

نعود الآن، بعد هذا العرض السريع، لمواقف سائر الفرقاء والأطراف، إلى التساؤل عن: ما كان نصيب التلمود من هذه المساجلات والردود الفورية؟ حين دعا اليهودي البيروتي إلى تشكيل لجنة تنظر في محتويات التلمود لتحكم على اليهود أو معه، سارع صاحب "صراخ البري" من طرفه إلى الرد على ذلك بقوله: "وأما اللجنة التي طلب إنشاءها للبحث في كتاب تلموده فسوف أكفيه إن شاء الله وأكفيها مؤونة البحث وأزفّ إليه وإلى أشياخه -شاؤوا أم أبوا- عروسا لا يجوز أن يمسها غير أيديهم ويديه، ولا يحق أن تتبرج إلا لديهم ولديه، وبالله المستعان"(ص 19)[18].

18- نشر هذا الرد في جريدة "المحروسة"، عدد 1783، 13 أيار (مايو) 1890، تحت عنوان: "الذبائح التلمودية". ثم أعيد نشره في كتاب "صراخ البري".

وفي 22 تموز (يوليو) 1890 بعث "سليم زاكي كوهين" إلى صاحب "صراخ البري" بالرسالة التالية: "مازلت حتى الآن بانتظار زفّ عروسة مكاتبكم الدمشقي الأديب كما وعد في جريدة "المحروسة" الغراء عدد 1791. وبما أنه مرّ عليها زهاء الشهرين وأنا موعود بها مخطوب لها. وما لمحت منه ما ينبئني بقرب زفافها، حملني غرامها وهواها على أن أستفتيكم فيما يكون حلّ بها؟ ولي الأمل الوطيد أن أحظى منكم بجواب يوضح عن جلي الحال والسلام". (ص138).

وهكذا نجد في القسم الأخير من كتاب "صراخ البري" حوالي عشرين صفحة تحمل العنوان التالي "في التلمود". يتضمن هذا الفصل بعض المعلومات التاريخية عن نشأة التلمود، بالإضافة إلى تعريفات مقتضبة بعناصر التلمود وأقسامه ونسختيه البابلية والأورشليمية. فالأجزاء الستة للتلمود هي كالآتي:

- الجزء الأول: في الزروع وغلات الأرض والعشور.
- الجزء الثاني: في السبوت والأعياد.
- الجزء الثالث: في النكاح وحقوق المتزوجين والطلاق والزنا والنذور.
- الجزء الرابع: في القضاء والأحكام واليمين والشهادة وعبادة الأوثان وما يتعلق بالآباء الأقدمين.
- الجزء الخامس: في الذبائح وفي الهياكل.
- الجزء السادس: في تطهير البيوت والأواني والبرص وغيره من الأمراض [19].

وحين ينتقل إلى تقديم "بعض شروحات من التلمود وكتب علماء اليهود" يقول بأنه استقى تلك المختارات "عن النسخ الأصلية" و"عن ترجمات محمد أفندي أبي العافية وقت حادثة البادري توما" (ص350). ثم نجده يقدم المادة المختارة تحت العناوين الآتية:

19- لم يذكر مؤلف "صراخ البري" المرجع الذي استقى منه هذا التقسيم، بل يكتفي بالقول "اعتنى أحد علماء اليهود مويز ميمانود (وهو موسى بن ميمون 1135-1204) الذي ولد سنة 1131 في مدينة كورد من فرنسه (والصحيح هو في مدينة قرطبة بالأندلس) باختصار التلمود بكتاب سماه "جود حاشازاكه" (الصحيح: "يد هحزاقا" (أي اليد القوية). ويعرف أيضا بـ"تثنية التوراة" .Mishne Torah أما تسمية "اليد القوية" Yad Hachazakah. فهي ليست من المؤلف، بل مأخوذة على أساس حساب الجمل لحرفي: (ي=10+ د=4)، لأن "تثنية التوراة" اشتمل على 14 كتابا في التقسيم الذي اتبعه "موسى بن ميمون" لكتب التلمود. بيد أن التقسيم الذي يورده صاحب "صراخ البري" ليس التقسيم الميموني لمادة التلمود. بل هو مأخوذ عن التقسيم التقليدي الذي استمر متعارفا عليه حتى يومنا هذا.

- فيما يتعلق بالعزة الإلهية.
- جاء في الوصايا العشر.
- معاملة القريب.
- في الحلف.

والواقع أن هذه المختارات هي خليط مستمد من مصدرين: المصدر الأول هو كتاب الدكتور "روهلنغ" الذي ترجم إلى الفرنسية منذ عام1888 وصار يعرف بـ"اليهودي التلمودي". Le Juif Talmudiste أما المصدر الثاني فهو تلك الترجمات التي قام بها الحاخام "أبو العافية" في محاكمة دمشق 1840 ونقلها الفرنسي "آشيل لوران" إلى كتابه الذي مرّ معنا ذكره في فصل سابق. فلننتقل إلى "روهلنغ".



ج -الدكتور "روهلنغ" وكنزه المرصود:

«LE JUIF TALMUDISTE»

«Résumé succinct des croyances et des pratiques dangereuses de la Juiverie.
Présenté à la considération de tous les chrétiens par: M. l'abbé Auguste Rohling, docteur en théologie et philosophie, professeur à l'Université de Prague.
Ouvrage entièrement revu et corrigé Par: M. l'abbé Maximilien de Lamarque, docteur en théologie, chanoine à Monte-Giuliano.
Récompense de 10.000 Francs à celui qui prouvera Qu'une seule des citations contenues dans cet ouvrage est fausse!».

(صورة عن الغلاف الذي صدرت به الترجمة الفرنسية لكتاب "الكنز المرصود"

في 15 تموز، يوليو، 1888).

إن كتاب الدكتور "أوغست روهلنغ" عن "اليهودي التلمودي" يؤلف دون مبالغة تلك النافذة التي أطل منها العرب، طيلة سبعة عقود، من الزمن الحاضر، على عالم التلمود والأواصر التي تشد اليهودي إليه. فما من كتاب عربي يأتي على ذكر التلمود، أو يأخذ على عاتقه مهمة الكشف عن الجذور التلمودية للأخلاق التي يتحلى بها اليهود، إلا ونجد مؤلفه يستبيح لنفسه شيئا من هذا الكنز المرصود، أو يستند إلى الأقوال والمعلومات الواردة في كراس الدكتور "روهلنغ". وهناك بالطبع كتب عربية لا حصر لها، حيث لم يكلف أصحابها أنفسهم مشقة التنويه بالمصدر أو المرجع الذي اعتمدوا عليه أو استقوا منه معلوماتهم. حقا، إن قصة هذا الكتاب تحتاج بمفردها إلى دراسة مفصلة، لكي نتعرف من خلالها إلى الكثير من الغرائب والعجائب والطرائف، ونعرف كيف وصل إلينا الكنز المرصود بحلته الحاضرة، وكيف أقبل المؤلفون عندنا على الغرف من بحره التلمودي بلا توقف وتمهل. لكن ضيق المجال يجعلنا نحصر اهتمامنا في نطاق هذه الدراسة بالنواحي البارزة وما يمت منها إلى موضوعنا بصلة وثيقة على وجه الخصوص.

أصدر "أوغست روهلنغ" (1839-1931)، أستاذ اللاهوت بجامعة مونستر في ألمانيه والكاهن الكاتدرائي=Canon، كتابه عن "اليهودي التلمودي" في سنة 1871

للمرة الأولى[20]. ومنذ عام 1876 أخذ الكتاب يطبع ويوزع على نطاق واسع، ثم ترجم إلى لغات كثيرة. ففي ألمانيه، مثلا طبع الكتاب المذكور في 17 طبعة متوالية إبان ارتفاع موجة العداء للسامية واليهود، وقبل مجيء النازيين إلى الحكم. كما قامت الجمعيات والأندية الدينية بتوزيع آلاف النسخ منه مجانا. واستقبلته الصحافة الكاثوليكية في ألمانيه والنمسه استقبالا حسنا. فأحرز مؤلفه الشهرة والنجاح، واستقطب حوله الكثيرين من النافذين والمريدين. ومع مجيء سنة 1882 كان الكاتب يتمتع بمكانة مرموقة في عالم البحث والتنقيب العلمي، إلى جانب الرواج الذي صادفه على صعيد الانتشار الشعبي. حتى أن روهلنغ تعيّن، "بفضل جهود النافذين من مريديه" و"تأييد الأوساط المناوئة للحكم لليبرالي في النمسه"، أستاذا لكرسي اللغات السامية في جامعة براغ [21].

وعندما وقعت حادثة "تيزا عزلار" في مطلع نيسان (أبريل) 1882 -اختفاء فتاة في الرابعة عشرة من عمرها واسمها إستير صوليموزي، واتهام اليهود باستنزافها وإخفاء جثتها، ثم تبرئة ساحتهم بعد المحاكمة- ثارت ثائرة البروفسور "روهلنغ" وأعرب عن استعداده للمثول أمام المحكمة وإقسام اليمين على الأدلة والبراهين التي لديه بأن اليهود يرتكبون الذبائح التلمودية لأغراض شعائرية وطقسية في ديانتهم.

لكن السلطات المسؤولة في النمسه-المجر لم تستجب لنداء الدكتور روهلنغ. فراح مؤلف "اليهودي التلمودي" يغرق الصحف بسلسلة من المقالات ضد "التلمود" و"الشولحان عاروخ"، مؤكدا فيها أن تعاليم التلمود تأمر اليهود بارتكاب الذبائح واستنزاف الدماء لصنع فطير الفصح الشهير. كما بادر في العام التالي (1883) إلى إصدار كتابين روّج فيهما لآرائه ودعواه، وتحدث عن الذبائح البشرية لدى الربانيين والتلموديين، بالإضافة إلى الردود على اعتراضات الحاخامين [22].

ويقول "جوزيف بلوخ" -الحاخام اليهودي الذي أقام الدعوى ضد روهلنغ أمام محاكم فيينه- بأن توزيع الكتاب المتضمن مقالات روهلنغ ضد التلمود

20- August Rohling: "Der Talmudjude", Munster, 1871.

21 - انظر Bloch، المصدر السابق، ص 28. وراجع أيضا:
P. G. J. Pulzer: "The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria", (New York : 1964), P:163. See Chapter 18: "Lueger and the Catholic Revival".

22- A Rohling: "Die Polemik und das Menschenopfer des Rabinismus", (Polemics and the Human sacrifice of Rabbinism), Paderborn, 1883.
""Meine Antwortenan die Rabbiner, Oder: funf Briefe uber den Talmudismus unddas Blutritual der Juden" (My Answers to the Rabbis), Prague, 1883.

والشولحان عاروخ وصل إلى 200 ألف نسخة في المناطق التي تتكلم الألمانية من الإمبراطورية النمساوية-المجرية، بينما وضع ما لا يقل عن 175 ألف نسخة من كتابه عن الذبائح البشرية لدى الربانيين في متناول الجمهور. (انظر Bloch، المصدر السابق XXVIII).

ولم تكد أسهم "روهلنغ" ترتفع في الأوساط المحافظة حتى أخذت النقمة على اليهود تنتشر بين العمال في الضواحي الصناعية. بينما راح المعادون لليهود يـروّجـون الشـائـعـات بـأن "الـرأسـمـاليين الـيـهـود الأغـنـيـاء اسـتـطـاعـوا تبرئة ساحة إخوانهم في الدين من تهمة قتل فتاة مسيحية فقيرة"[23] ويبدو أن الظروف السياسية والاقتصادية كانت مواتية لاشتداد النقمة على اليهود، مما ضمن السيطرة لآراء الدكتور روهلنغ، وجعل أقواله عن التلمود تحتل المسرح بلا منازع.

غير أن الحال لم تدم طويلا على هذا المنوال، إذ سرعان ما هبّ "جوزيف بلوخ" -الحاخام الوافد إلى فيينه من غاليسيه حديثا- وأخذ ينشر المقالات الـتـحـقـيريـة والـقـادحـة بـحـق الـدكـتـور "روهـلـنـغ"، مما أرغم صاحب "اليهودي التلمودي" على رفع دعوى ضده. فقد اتهمه "بلوخ" بالجهل وانعدام الكفاءة، وتحداه أن يقوم بترجمة لبعض النصوص العبرية أمام المحكمة. واستغرق إعداد ملفات الدعوى مدة طويلة، كما نجح "بلوخ" وأعوانه في استدراج "روهلنغ" للقبول بـاسـتـدعـاء خبراء مـن كـبـار الـثـقـات في الـدراسـات السـامـيـة والشـرقـيـة. فـجـرى الاتصال بـ"جمعية المستشرقين الألمان"، التي انتدبت الأساتذة دليتش(*) جامعة (لايـبـزيـغ) ونـولـدكـه (ستراسـبـورغ) وفـونـشـه (درسـدن) لـلإدلاء بشـهـادتـهـم حـول الترجمة الصحيحة للنصوص التلمودية وغيرها مما أورده "روهلنغ" في كتبه. وما أن حان موعد صدور الحكم عام 1885 في القضية التي رفعها روهلنغ ضد بلوخ حتى قام المدعي بسحب شكواه وتسديد النفقات والمصاريف التي كلفتها الدعوى طيلة عامين تقريبا. مما اعتبرته المصادر اليهودية إقرارا من جانبه بـخـطـأ الأقـوال والـعـبـارات الـتـي اسـتـقـى مـعـظـمـهـا مـن كـتـاب "آيـزنـمـغـر" (Eisenmenger) وكتب اليهودي المرتد "آرون بريمان" (briman) دون أن يتـحـقـق

-23 انظر:

James Parkes: "Antisemitism", (London: 1963) p. 32

(*) سبق للمستشرق وللاهوتي "فرنز دليتش" أن وضع كتابا للرد على روهلنغ عام 1881. عنوانه: (Franz Delitzsch -Rohling's Talmudjude) بينما رد عليه روهلنغ في العام نفسه بكتاب عنوانه: «Franz Delitzsch und die Judenfrage», Prague, 1881.

من صحة النصوص وترجماتها. ويقول "معجم اليهودية"[24] بأنه تم فيما بعد تجريد روهلنغ من ألقابه العلمية بعد الصدمة التي أوقعتها به قضية الدعوى ضد بلوخ. فالكتاب الذي أصدره عام 1898 بعنوان "دولة المستقبل" (؟) (der zukunfsstaat) أدرج في قائمة الكتب الممنوعة (Index)، كما أن عداءه العنيف للبروتستانتية لم يؤهل آثاره للاستعمال في ألمانية. بينما توفي روهلنغ عام 1931 بعد أن "أصبح رجلا منسيا"[25].

على أننا لا نريد الدخول في تفاصيل قضية الخلاف بين "روهلنغ" وأنصاره من جهة، و"بلوخ" وشهوده من جهة ثانية؛ بل نكتفي هنا بالإشارة إلى كثرة المآخذ التي أوردها المستشرقون -وهم من غير اليهود- لدى مراجعتهم للأقوال والنصوص والشذرات الواردة في كتب الدكتور روهلنغ، مما ألقى الشكوك في حينه على معرفة الرجل باللغة العبرانية.

أما كتاب "اليهودي التلمودي" فلم يلبث حتى خرج من حدود ألمانيه والنمسه لكي تتلقفه الحركة المعادية للسامية في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، وتجعل منه مصدرا أساسيا لانتقاء الأسلحة التي ينبغي استخدامها في محاربة اليهود. فالمرحلة التي تهمنا من تاريخ هذا الكتاب تبدأ مع انتقاله إلى فرنسه وبظهور الترجمة الفرنسية الأولى في منتصف عام 1888. ويبدو أن كتاب الدكتور روهلنغ شهد فترة انتعاش لا مثيل لها في فرنسه، حتى أنه حظي بثلاث ترجمات كانت متداولة أثناء قضية "دريفوس"، بالإضافة إلى انتشاره في روسيه القيصرية [26].

---

24 - "Lexikon Des Judentums", (Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1917.

25 - انظر Pulzer، المصدر السابق، ص 163.
ومن الكتب التي أصدرها روهلنغ بعد 1885 نذكر التالية:

1) Abbé Dr. Clemens Victor (pseudonym of Rohling)- Prof. Dr. Rohling: "die Judenfrage und die offentliche", Meinung 1887.
2) "Der Katechismus der 19. Jahrhunderts: für Juden und Protestanten", (Catechism for Jews and Protestants).

26- انظر Pulzer، المصدر السابق، ص 164. نقلا عن:
-Robert Byrnes: "Antisemitism in Modern France", 1. The Prologue to the Dreyfus Affair,(Rutgers University Press, New Brunswick, 1950, pp. 91-92.

هذا وقد ذكر المؤلف بأن كتاب روهلنغ جرى تقليده مؤخرا بالفرنسية: Cet ouvrage récemment imité en français. فهل يعني ذلك أن الترجمة الثالثة كانت قد صدرت حوالي عام 1892، أو قبل ذلك التاريخ؟

ومما لا ريب فيه أن الترجمة العربية التي قام بها الدكتور "يوسف نصر الله" عن النص الفرنسي، وأصدرتها مطبعة المعارف بمصر 1899 تحت عنوان: "الكنز المرصود في قواعد التلمود"، هي مبنية على واحدة من الترجمات الفرنسية الثلاث. فهل يمكننا معرفة النص الفرنسي الذي اعتمده المترجم العربي لهذا الكتاب؟

أ- صدرت الترجمة الفرنسية الأولى بعنوان "اليهودي التلمودي" Le Juif Talmudiste في 15 تموز (يوليو) 1888. وهي مهداة من الأب "ماكسيميليان دي لامارك" إلى "إخوتي الأعزاء في يسوع المسيح". كما أن المترجم أعاد النظر في النص الأصلي، فقام بتنقيحه وتصحيحه وضبط حواشيه ثم حقق مصادره كلها. فهو يتحدث في المقدمة عن المصير الذي آل إليه كتاب "روهلنغ"، وكيف أن اليهودية جنّدت قواها الهائلة لحمل السلطات على مصادرته بحجة احتوائه لأغلاط معينة. ثم يؤكد للقارئ بأن تلك الأغلاط لم تكن فادحة للغاية «Qui cependant étaient très insignifiantes». ويعترف بعد ذلك مباشرة بأنه أخضع الكتاب خلال عشر سنوات لفحص دقيق، وأدخل عليه تعديلات وتصحيحات بالاستناد إلى المصادر. فيقول:

«Pendant 10 ans, je me suis donné la peine de soumettre ce livre à un examen approfondi, et l'avoir entièrement refait et corrigé d'après les sources, je le présente de nouveau à l'attention du peuple Chrétien. Ce n'est pas la haine du judaïsme qui m'a poussé à ce travail, mais uniquement la pitié pour mes frères Chrétiens»[27].

وقد رصد القيّمون على هذه الترجمة عند صدورها (1888) مكافأة قدرها عشرة آلاف فرنكا فرنسيا لكل من يبرهن على وجود أي استشهاد خاطئ يحويه الكتاب. حتى أن "مونيو" ذكر في كتابه المشار إليه آنفا (1914) يقول بأن المكافأة مازالت تنتظر من يتقدم للحصول عليها!

لكن المرجح هو أن "يوسف نصر الله" لم يستخدم هذا النص الفرنسي لكتاب الدكتور "روهلنغ". بل نجده يذكر في التمهيد أن الكتاب الذي جمعه روهلنغ يسمى

27- انظر صفحة 19 من الطبعة التي اعتمدناها لهذه الترجمة الفرنسية:
"Le Juif Talmudiste", par M. l'abbé Maximilien de Lamarque, Edité par "La Voix des Nations", Bruxelles, 1936.

بـ"اليهودي على حسب التلمود". مما يحملنا على الانتقال إلى الترجمات الأخرى التي صدرت عند أواخر القرن الماضي في فرنسه.

ب- هناك ترجمة ثانية، إذن، وهي التي عنوانها "اليهودي على حسب التلمود": .Le Juif Selon le Talmud وقد نشرت هذه الترجمة عن دار "ستفين" في باريس عام 1889، بعد أن أضيف إليها الكثير، بواسطة "أ. دي بونتيني". وقدم لها "إدوارد درومون"، صاحب "فرنسه اليهودية"[28].

ج- أما الترجمة الثالثة فلم يتسن لنا اقتفاء أثرها في أي من المصادر التي كان التعويل عليها. وربما كانت هي التي اعتمدها "يوسف نصر الله"، ففي عنوان القسم الأول من كتابه نجده يشير إلى ما يلي: "كتاب الدكتور روهلنغ عن عقائد اليهود بحسب التلمود". ثم يعود في مطلع التمهيد إلى التحدث عن "اليهودي على حسب التلمود"، فيذكر أن "الترجمة الفرنساوية" التي يعنيها هي التي تمت "بمعرفة مارتيني". (انظر صفحة 39 من طبعة بيروت، 1968 لكتاب "الكنز المرصود").

وعلى أية حال، فإن المترجم العربي لم يشأ الاحتفاظ بعنوان من طراز: "عقائد اليهود حسب التلمود"، أو: "اليهودي على حسب التلمود"، بل نجده يلجأ إلى تعريب العنوان و"تسجيعه" جريا على عادة زمانه، حتى أصبحنا منذ عام 1899 نعرف شيئا عن التلمود من خلال: "الكنز المرصود في قواعد التلمود". وعن هذا الكتاب نقل معظم العرب الذين طاب لهم أن يكشفوا عن أسرار اليهود وأخلاقهم التلمودية ونظرتهم إلى الأمم، إلى غير ما هنالك من التركيبات والتخريجات.

غير أن المجال يضيق بنا عن عرض شامل ورصد مفصل للمنقولات التي تعج بها الكتب العربية المعاصرة في حديثها عن التلمود، ولذا نكتفي بإدراج قائمة مؤشرة تتضمن أسماء تلك الكتب التي اقتبست عن "الكنز المرصود"، دون الخوض في الشروحات والتعليقات. فما على القارئ إلا أن يضع نسخة من كتاب

28- Auguste Rohling: "Le juif Selon le Talmud", Paris, Savine, 1889, XVIII, p: 285. (Edition française considérablement augmenté par A. de Pontigny, Préface d'Edouard Drumont, Bibliothèque Antisémitique).

راجع قائمة المصادر في الدراسة التالية:

Jeanine Verdes-Leroux: "Scandale Financier et Antisémitisme Catholique": Le Krach de l'Union Générale, (Ed. Le centurion/Sciences Humaines, Paris, 1969).

الدكتور "روهلنغ" أمام ناظريه، ثم يقلّب صفحات مجموعة عشوائية من الكتب العربية التي تمتلئ صفحاتها بالمعلومات عن التلمود، علما بأن المقارنة السريعة كافية لتكوين انطباع لديه والخروج بفكرة عامة وصادقة عن حدود معرفتنا بكتاب التلمود.

تبقى هناك بعض الملاحظات التي لابد منها في خاتمة هذا الفصل، رغم إيثارنا عدم الخوض في النماذج العربية التي جاءت نسخة طبق الأصل عن محتويات "الكنز المرصود في قواعد التلمود".

أولا: إن المختارات التي أشرنا إليها في ختام الحديث عن "صراخ البري" هي مأخوذة أغلب الظن من الترجمة الفرنسية الأولى أو الثانية. فالتبويب الذي اعتمده "حبيب فارس" في تقديم شروحات التلمود يدل على بعض الإلمام بالترجمات الفرنسية لكتاب الدكتور روهلنغ. لكنه أدرج الأقوال المتعلقة بالعقائد المذهبية لليهودي التلمودي تحت عنوان "في العزة الإلهية". ثم قسم الباب المتعلق بفساد الأخلاق التلمودية إلى الموضوعات الآتية:

"معاملة القريب" في النص الفرنسي = (Du Prochain).

"جاء في الوصايا العشر" .(De la Propriété).

- و"الحلف" .(Le Serment).

لكن المختارات والشروحات التي اقتبسها جاءت في غاية الاقتضاب، ولم تتضمن إشارات واضحة إلى مصادرها في أسفار التلمود.

ثانيا: يبدو أن "يوسف نصر الله" كان يعرف كتاب "صراخ البري" تمام المعرفة، بدليل أنه اقتبس عنه في المقدمة بعد أن أشار إليه بقوله: "ولا تظن أيها القارئ اللبيب أن هذين الكتابين من عندياتي، لأنهما ذكرا في كثير من الكتب المشهورة لدى العموم ككتاب "صراخ البري" لصاحبه "حبيب فارس"، وكتاب "فرنسا اليهودية" لـ"إدوار دريمون". ولكن تعذر، بالطبع، على القراء الاطلاع عليهما ومراجعتهما لكونهما لا يمكن الاستحصال عليهما بسهولة" (حاشية: "لأن المعروف عن اليهود أنهم يجمعون ما يكتب وينشر عن أسرارهم ومخازيهم ويتلفونه، ويسرقون النسخ النادرة والوثائق من المكتبات العامة". (انظر صفحة 19 من "الكنز المرصود").

ثالثا: هناك قناعة لدى معظم العرب الذين تصدوا لموضوع التلمود والذبائح البشرية -وهي قائمة على معلومات مستقاة من الأوساط المعادية للسامية

في أوروبه- بأن الأذى اليهودي سوف يلحق بكل من يتجاسر على الخوض في مسائل هذا النوع. ونحن نجد "حبيب فارس"، مثلا، يعذر الجرائد العربية التي قصّرت في ملاحقة أنباء الذبائح التلمودية بقوله: "على أننا عندما نتأمل بما حصل للذين تجاسروا على كشف حقيقة الذبائح التلمودية، والذين قاوموا بكتاباتهم أمة إسرائيل الغنية والسائدة الآن بغناها، وبما قاساه هؤلاء الكتّاب من العذاب ومن الاضطهادات، وأن بعضهم ذاق كأس الموت بين أمرّ العذابات - نظير راعاب (Raabe) وبريمان (Briman) وروهلنغ (Rohling) وبينير (Pinner) وبرفمان (Brafmann)- لا نتمالك من أن نقف متحيرين، ونعذر الذين من أصحاب الجرائد لم يقدموا على الخوض في هذه المسائل". (انظر "صراخ البري"، ص 223-224). وهذا كله من قبيل المبالغة والدعاية المنتشرة أوسع انتشار في الأوساط الأوروبية التي اشتهرت بعدائها لليهود والسامية. فالمعروف أن روهلنغ لم يقع ضحية اليهود، بل عاش حتى سنة 1931. أما "بريمان"[29]، وهو يهودي مرتد، فقد مات ميتة طبيعية. وكذلك "جاكوب برافمان" (1825-1879) مؤلف "كتاب القهال" (1869) =.Das Buch Vom Kahai (Kniga Kahala).

أما الشائعة المتعلقة بالدكتور "بينر" (Pinner)فلا أساس لها من الصحة، إذ تزعم أن اليهود دسوا له السم بعد إقدامه على ترجمة التلمود إلى الألمانية وعقب فر وغه من نقل السفر الأول "براخوت".

رابعا: قد نستغرب اليوم أن نجد الذين كتبوا في أواخر القرن الماضي عن اليهود والتلمود لم يلتفتوا إلى أطماع اليهود السياسية بفلسطين إلا لماما وبصورة عابرة. فالدوافع الدينية وغيرها هي صاحبة اليد الطولى، إلى جانب ذلك الاستهجان الذي يطالعنا لدى صاحب "صراخ البري" عندما يتساءل: كيف تحصل تلك الذبائح البشرية خلال "الجيل التاسع عشر" بالذات؟ وبعد أن زالت الأوهام والترهات وانحدرت المعتقدات الخرافية؟! ونحن نقرأ في خاتمة الكتاب تساؤلا

29- أن اليهودي المرتد "آرون بريمان" نشر كتابين تحت اسم مستعار هو "الدكتور يوستوس" (Dr. Justus)، وهما:

Ahron Briman -1) "The Jewish Mirror" (Der Juden Spiegel), or A Hundred newly disclosed Laws valid to the present Day, Concerning the intercourse of the Jews and the Christians... With an Introduction by Dr. Justus, 4th Ed, Paderborn, 1883, 5th Ed. 1892.
-2) "Talmudie Wisdom": 400 Extremely Interesting Absurd Saying of the Rabbis, taken directly from the Sources, and Presented to the Christian Public.

من الطراز التالي: "فماذا يطلب صراخ البري؟ هل ظلم الأبريـاء؟ لا لعمـري. وهل يتحصل من عباراته أنه يستـدعي من الحكـومة اضطـهاد الأمة اليهوديـة في كل بقـعة من الدنـيا؟ أو هل يستلفـت أنظـار الأولـياء إلى سـد باب الـرزق عن الإسرائيليين الذين يأتون ألوفا لأرض فلسطين إما بقصد الالتجاء فيـها، وإما بقصد الاستيلاء عليها تماما. لمّا جاء بأقوال علمائهم بوجوب استرجاع ملكهم وملاحظة باقي الأمم كحيوانات عندهم؟ كلا! ثم كلا! " (انظر خاتمة "صراخ البري"، ص 379-380). إن هذا الكلام مؤرخ في 10 حزيران (يونيو) سنة 1891، أي قبل ظهور الصهيونية السياسية ببضعة أعوام تقريبا. بينما يناشد الدكتور "نصر الله" عرب زمانه (وبعد ظهور الحركة الصهيونية بعامين والإشارة إلى نواياها في التعليق على إحدى رسائل القراء الواردة إلى مجلة "المقتطف"، أبريل 1898، ص 310-311) أن يتنبهوا لما يلي: "ويا ليت قومي يعلمون أن مقصدي حسن، وغرضي هو فقط إطلاع الجمهور على ما قال هؤلاء المؤلفون بدون إبداء ملحوظة ولا فكرة من عندي. ولو اعترض علي بأن هذه الكتب ليس منها ثمرة الآن، لقلت:

تَعَلَّمِ السحرَ ولا تَعْمَلْ بـهِ *العلـمُ بالشيء ولا الجهلُ بهِ*

فلا يَتَوَهَّمَنَّ القارئُ حينئذ أن مرادنا ظلمُ الأمة اليهودية، أو طلبُ استعمال القسوة معها، أو تحريمُ ديانتها، أو منعُها من إقامة شعائر دينها. كلا! ثم كلا!. فإنا نعلم أن الديانة الإسرائيلية أصل الديانات المنزلة. وكل إنسان حر أن يعتنق الدين الذي يعتقد أنه الحقيقي". (ص 20 من "مقدمة المترجم").

خامسا: فاتنا أن نشير إلى شخصية عجيبة لمع اسم صاحبها في الربع الأخير من القرن الماضي، مثلما لعب دورا بارزا في تلفيق الكتابات ضد اليهود. يعرف الـرجـل المقصـود بـ"عـثـمـان بك" أو "كـيبردلي زاده"، لـكـن اسـمـه الحقـيقـي هـو "ميـلينغر" .(Milinger) والـكـتـاب الـذي اشـتـهـر بـه منشور بـاللـغـة الألمـانـيـة في سـويسـره، بـيـنـمـا وصـل إلى طـبـعـتـه السـابـعـة عـام 1875: "غـزو العـالم بـواسـطـة اليهود"[30]. إن "عثمان بيه" هذا كان يهودي الأصـل، فأصبح محـتـالا دوليا.

30- Osman-Bey: "Die Eroberung der Welt durch die Juden", Wiesbaden, 1875.

وقد صدرت ترجمته الفرنسية في باريس لدى غوتيه عام 1887: "La conquête du monde par les Juifs"

ويقال إنه من مواليد الصرب، كتب بالألمانية ونشر كتبه في سويسره، ثم التفت إلى روسيه القيصرية والحركة المعادية للسامية هناك محاولا تقديم خدماته وشق طريقه في الحياة العملية. كما تذكر المصادر التي كشفت عن هوية الرجل معلومات من هذا الطراز: طرد من مدينة البندقية عام 1870 ومن جملة بلدان أخرى خلال الثمانينيات، فاتجه نحو معاداة السامية كوسيلة لكسب الرزق. جرى اعتقاله في ميلانو، حيث تراجع عن كل كتاباته وتلفيقاته المناوئة لليهود. لكنه ما لبث أن رجع إلى سيرته القديمة، فراح يدبّج الكراريس المعادية للسامية لكي يعرضها للبيع، متنقلا من باب إلى باب: من أثينيه إلى الأستانة فالإسكندرية. وقد بقي على هذا المنوال، يتعرض للاعتقال والسجن بسبب نشاطه الاحتيالي، إلى أن توفي حوالي عام 1898[31].

أما الفكرة الرئيسية في كتابه فهي أن "جمعية الأليانس" منبع الشرور في العالم، لا بل القوة الخفية وغير المنظورة وراء إحكام الطوق اليهودي حول عنق العالم، وإخضاعه لسلطان المال والذهب والفولاذ! ومما جاء في هذا الكتاب: "حوالي سنة 1840 دعي برلمان يهودي للانعقاد في مدينة "كراكوف"، وكان هذا البرلمان بمثابة مجمع مسكوني التقى فيه أبرز زعماء الشعب المختار للتشاور والتداول. أما الغرض من دعوتهم فكان تعيين أفضل السبل الملائمة لضمان انتشار اليهودية بسلام واطمئنان من القطب الشمالي إلى الجنوبي"[32].

فهل وصلت تحقيقات "عثمان بيه اليهودي" إلى أيدينا في حينه؟ والمعروف أنه كتب العديد من القصص عن الذبائح التلمودية أيضا ربما تسربت إلينا عن طريق غير مباشرة، لأن أفكاره وتلفيقاته تحظى برواج واسع بيننا من حيث لا ندري مع الأسف. ولقد أشرنا إلى وجوده على سبيل التنبيه والتذكير، لئلا نقع فريسة الاسم "عثمان بيه"، ونتمادى في التسلح بآرائه الاحتيالية المعدّة للاستهلاك السريع.

سادسا وأخيرا: هناك كتاب أعيد طبعه مؤخرا ونشره المكتب الإسلامي في بيروت (1969) تحت العنوان التالي: "همجية التعاليم الصهيونية" للأب "بولس حنا مسعد". أما الطبعة الأولى فقد صدرت عام 1938، وكتب الأب مسعد في خلاصتها يقول:

31- انظر Norman Cohn، المصدر السابق، ص 57.
وراجع الكتاب التالي: Walter Laqeur: "Russia and Germany", London: 1965.
32- المصدر نفسه، ص 60.

"ما كادت تظهر الطبعة الأولى من هذه الرسالة "همجية التعاليم الصهيونية" حتى اختفت من المكتبات العامة، وامتدت إليها اليد بالسطو من المكتبات الخاصة. وبذل الذين جمعوها في سبيل هذا القصد جهدا ومالا لا يقدران، لأن هذه الرسالة كشفت كثيرا عن الحركة الصهيونية، وردّتها إلى أصولها، وأطلعت العالم كله على المعين الذي اغترفت منه الصهيونية مبادئها وآرائها وتعاليمها وخططها ومناهجها ودسائسها. ذلك المعين الآسن هو التلمود"[33].

فالرسالة، إذن، تريد إرجاع الصهيونية وتعاليمها إلى التلمود، "هذا الكتاب المعبّر عن عقيدة إسرائيل كما هي في التلمود بلا زيادة ولا نقصان". (انظر ص 12 من مقدمة المؤلف). بيد أن الأب "مسعد" يخاطب القارئ العربي في نهاية المقدمة بقوله: "وبما أن العثور على نسخ كاملة من التلمود صعب للغاية، نظرا لما حذفه المتأخرون من الأقوال، واستعاضوا عنها بدوائر هندسية أو بصفحات بيضاء منقطعة، فإننا اعتمدنا في إدراج النصوص وترجمتها على كتاب الأستاذ أغوست روهلنغ"[34]. (كذا بالحرف الواحد). فالقارئ العربي لا يحتاج إلى بذل الكثير من الجهد وشحذ الذهن حتى يدرك بأن كتاب الأب "بولس مسعد" ليس سوى نسخة طبق الأصل عن الترجمة الفرنسية لكراسة الدكتور "روهلنغ" التي أفضنا في الحديث عنها. وأغلب الظن أن "همجية التعاليم الصهيونية" مقتبسة بالحرف الواحد عن النص الفرنسي الذي حققه ونقله الأب "دي لامارك". كما أن الطبعة الصادرة عام 1936 هي لحسن الحظ موجودة لدينا. فما علينا إلا الاكتفاء بإجراء مقارنة عابرة لمحتويات الكتابين بالإضافة إلى "الكنز المرصود"، لنرى أننا أمام ترجمة عربية ثانية لكتاب الدكتور روهلنغ، وأن هذه الترجمة مبنية على النص الفرنسي الذي راجعه الأب "ماكسيميليان دي لامارك" عام 1888. ومن شاء الاستزادة فعليه بالرجوع إلى الكتب المذكورة ومقارنة نصوصها وحواشيها. (انظر الجدول المقارن على الصفحتين 101 و102).

---

33 – بولس حنا مسعد: "همجية التعاليم الصهيونية"، (منشورات المكتب الإسلامي، بيروت 1969)، ص 128.

34– المصدر نفسه، ص 12.

ملاحظة: تجدر الإشارة هنا إلى صدور "الطبعة الثالثة" من ترجمة الدكتور يوسف نصر الله لكتاب الدكتور روهلنغ في: "اليهودي على حسب التلمود". فقد جاء على الغلاف الداخلي ما يلي: تأليف: الدكتور "أوغست روهلنغ"، ترجمة: الدكتور "يوسف حنا نصر الله"، مراجعة: العلاّمة مصطفى الزرقا، تقديم: الدكتور "محمد عزت نصر الله". (صدر عن مؤسسة "دار فلسطين" للتأليف والترجمة، بيروت، 1970).

جدول مقارنة لفهارس كتاب الدكتور روهلنغ: Le Juif Talmudiste

"الكنز المرصود في قواعد التلمود" ترجمة: الدكتور يوسف نصر الله، القاهرة 1899 (بيروت 1968).	«Le Juif Talmudiste» Abbé: Maximilien de Lamarque (1888), Bruxelles 1936	"همجية التعاليم الصهيونية" للأب: بولس مسعد (1938)، بيروت 1969.
(الكتاب الأول): "في عموميات" الفصل الأول: "التلمود" الفصل الثاني: التلمود هو من الكتب المنزلة عند اليهود	A-(Observations préliminaires Fondamentales) 1- Orthodoxie et Réforme 2-Le nom de Talmud 3- Le Talmud est considéré par les juifs comme un livre divin.	(الفصل الأول): نظرة إجمالية في التلمود - المذهب التلمودي - كلمة "تلمود"
(الكتاب الثاني): "فساد الدين" الفصل الأول: العزة الإلهية على حسب التلمود الفصل الثاني: الملائكة الفصل الثالث: تاريخ الشياطين الفصل الرابع: الأسرار الفصل الخامس: أرواح اليهود والنصارى الفصل السادس: النعيم والجحيم الفصل السابع: المسيح وسلطان اليهود	B- (Le Doctrine Dogmatique perverse du juif Talmudiste) 1- De Dieu 2- Des Anges 3- Des Démons 4- Mystères 5- Des âmes 6- Du Paradis et de l'enfère 7- Du Messie	(الفصل الثاني): فساد العقائد التلمودية - إله التلمود - الملائكة في التلمود - قصة الشياطين - الأسرار التلمودية - نفوس اليهود ونفوس النصارى - النعيم والجحيم - المسيح وملوكته

(الكتاب الثالث): "فساد الآداب" الفصل الأول: القريب الفصل الثاني: التملك والتسلط العموميين الفصل الثالث: الغش الفصل الرابع: الأشياء المفقودة الفصل الخامس: الربا الفصل السادس: حياة الأجانب وأشخاصهم الفصل السابع: المرأة الفصل الثامن: اليمين الفصل التاسع: في المسيحيين الفصل العاشر: الحرمان	C- (La Morale Corrompue du juif Talmudiste) 1 - Du prochain 2 - De la propriété a) L'Empire du monde b) La Fraude c) Des choses trouvées d) De L'Usure e) La Vie f) La Femme 3 - Le Serment 4 - Les Chrétiens 5 - L'excommunication	(الفصل الثالث): فساد الآداب التلمودية - قريب اليهودي - التملك والسلطة الشاملة - الخداع - الأشياء الملتقطة - الربا - الأشخاص وحياة غير اليهود - المرأة - اليمين - الحرم

د- عود على بدء:

حاولنا في الفصول الثلاثة من هذا القسم متابعة الجذور الأوروبية التي تستمد منها النظرة العربية الشائعة إلى التلمود. فتبين لنا من خلال أمثلة معدودة كيف تسربت إلينا تلك الآراء والمواقف، الأوروبية في صميمها، ثم وجدت تربتها الخصبة عندنا بمعزل عن الموقف العربي الأساسي إزاء الصهيونية السياسية. وكيف أن بواعث دينية معينة ساعدت -في انسياقها وراء الموجة الأوروبية لعداء السامية واليهود- على تعميم النظرة السطحية، والمنقولة بكل أخطائها وتحاملاتها، إلى التلمود وتعاليمه.

ورأينا الموقف الإسلامي في القرون الوسطى من خلال المجادلات والمناظرات الدينية ينّم عن مستوى رفيع قصّرنا نحن في العصر الحديث عن بلوغه أو مجاراته. حتى أن الاتجاه الاعتباطي والمرتجل لدينا أدى إلى إحداث ربط سطحي بين "تعاليم الصهيونية الهمجية" وبين العقائد التلمودية، دون الوقوف على مدى فعل التعاليم الربانية والتلمودية في نفوس الذين أنشأوا الحركة الصهيونية وتزعموا مسيرتها إلى فلسطين.

لذا فإن اهتمامنا المتوارث بكتاب التلمود لم يكن سوى صدى ركيك وضعيف للحملة الأوروبية على اليهود وكتبهم الدينية. وليس القول بأننا لا نزال نجهل التلمود على حقيقته من قبيل التحيز أو التحامل على الآراء العربية السائدة، بل هو يهدف في المقام الأول إلى التصحيح والرجوع عن الخطأ. مثلما أنه يناشدنا التعلم من الأخطاء وإعادة النظر في الكثير من مفاهيمنا المتوارثة "بلا كيف".

إن كتاب "التلمود" والعقائد الدينية اليهودية ليست "العدو" المتربص بنا، رغم كل ما يمكن لهذا العدو أن يستمده منها. وعلى أية حال ينبغي لنا طرح السؤال عن الأصول والجذور الصهيونية في التلمود، لاسيما وأن الصهيونية تؤلف عقيدة سياسية واستعمارية في ميدان التطبيق والممارسة.

ومن هنا يجب أن يأخذ اهتمامنا بالتلمود نقطة انطلاقه. هذا بالطبع إلى جانب الاهتمام المنبعث من زاوية دينية وعلى مستوى تاريخ العقائد الإلهية. لكن هذه الناحية الأخيرة، على أهميتها القصوى في مجالها الخاص، لا تعنينا

كثيرا في نطاق هذه الدراسة. وأغلب الظن أنها لا تقدم لنا العون اللازم في البحث عن المضامين الصهيونية والسياسية في أسفار التلمود.

فالخطوة الأولى، بعد هذا التمهيد المفصل، تحتم علينا المباشرة بتعريف التلمود، وتزويد القارئ بمدخل يعينه على ارتياد عالم هذا الكتاب الصعب والمجهول. وعليه، يأتي القسم الثاني من دراستنا بمثابة "مدخل إلى التلمود". فلنقم بهذه المحاولة!

القسم الثاني

مدخل إلى التلمود

"التلمود -التوراة الشفهية. وهو مجموعة قواعد ووصايا. وشرائع دينية وأدبية ومدنية وشروح وتفاسير وتعاليم وروايات. كانت تتناقل وتدرس شفهيا من حين إلى آخر. وكانت هذه المدة العصر الذهبي في درس التلمود. إذ اتسع نطاق الدرس والتعليم فيه لدرجة عظيمة جدا، إلى أن صار من الصعب حفظه في الذاكرة. ولأجل دوام المطالعة والمداولة، وحفظا للأقوال والنصوص والآراء الأصلية المتعددة والترتيبات والعوائد الحديثة، وخوفا من نسيانها وفقدانها مع مرور الزمن، وبالأخص وقت الاضطهادات والاضطرابات، فقد دوّنها الحاخامون بالكتابة سياجا للتوراة. وقبلت كسنّة من سيدنا موسى من سيناء.."

- الدكتور هلال فارحي: "أساس الدين"، القاهرة، 1937، ص 22-23.

الفصل الأول

ما هو التلمود؟

إن الباحث عن تعريف جامع مانع للتلمود في المصادر اليهودية وغيرها سوف يعثر على أقوال كثيرة تفيد امتناع التعريف المنشود وتعذر الإتيان بتحديد وضعي يدل على ماهية هذا الأثر. فالمفكر الديني اليهودي سولومون شختر، مثلا، يعلن في مقالة له بعنوان "حول دراسة التلمود"(1885) بأن الإجابة على سؤال: "ما هو التلمود؟" ضرب من المحال. ثم يعلل ذلك بقوله: "إن التلمود أثر شديد التنوع والتفكك والتشعب في عناصره، وهذا مما يحول البتة دون تعريفه بصورة موجزة ومقتضبة، أو حتى مجرد وصفه على نحو تقريبي ضمن حدود جملة إنجليزية مفيدة. فمن الأسهل القول: ما ليس هو التلمود؟ بدلا من قولنا: ما هو التلمود؟"[1].

ربما كان كافيا لتثبيط العزيمة والإقلاع عن الخوض في مسائل تكتنفها صعوبات وتعقيدات جمة. لكن التعريف السلبي أو النافي يتركنا في حيرة من أمر التلمود، مثلما أنه يثير فضولنا في طلب المزيد عن هذا الأثر الضخم. فلا يكفي مطلقا أن نقول للقارئ -والقارئ العربي بنوع خاص- بأن التلمود الذي تود معرفته والإلمام بماهيته ليس كل هذه أو تلك الأمور مجتمعة: فهو ليس التوراة، ولا أسفار موسى الخمسة، أو كتاب "الإشراق" المعروف بـ"الزوهار"، وغيره من كتب التصوف اليهودي (القبّالة). والشعوبية ليست "تلمودية في الواقع"، كما أن الصهيونية ليست "بنت التلمود" أو تستمد منه "همجية تعاليمها"، إلى آخر ما هنالك من التكهنات والتعميمات الجائرة.

وإذا كنا نتفادى إطلاق تعريف شامل لكتاب التلمود في مستهل هذا الفصل، فلا يعني ذلك تهربا من مسؤولية تعريف القارئ بطبيعة هذا الكتاب وشكله، إلى جانب النواحي المختلفة من تاريخه: النشأة والجمع والتدوين والتبويب الخ بل نرمي من وراء ذلك كله إلى اعتماد شيء من المنهجية وإدخالها في سياق البحث. فالتعريف بالتلمود لا يستقيم ويستكمل عناصره الأساسية دون انتهاج طريقة

1- انظر ما يلي:

- Solomon Schechter: "Studies in Judaism, Third Series", (The Jewish Publication Society of America, Philadelphia! 1945, (c) 1924), See: «On the Study of Talmud» pp. 143-193, p. 144.

معينة في الحديث عنه، وتدليل العقبات التي تعترض سـبيل التائقين للاطـلاع على مكـنونـاته ومحتـوياته. وبنـاء عليه ننطـلق في مشروعـنا من فذلكة لـغـوية لا غنى عنها.

إن لفظة "التلمود" في اللغة هي صيغة الاسم المشتق من فعل "لَمَذَ" (ل م ذ) بمعنى "عَلَّم". ولا يزال هذا المعنى شائعا في لغتنا العربية من خلال كلمة "تلميذ". إذ يقول أساتذة اللغات السامية بأن جذر "لمذ" يفيد أصلا ذلك المعنى الحسّي لفعل "اللَّمْذ" من "لامذ". و"اللامذ" هو حرف "اللام" في الأبجدية، سمي كذلك نسبة إلى صورته التي يرسم بها على شكل "المسّاس" أو "المِهْماز" الذي يستخدمه الفلاح لمسّ الفدان عند الحراثة، أو أثناء دراس القمح على البيدر؛ حتى إن لفظة "لمد" العربية تعني في المعاجم "خضع له وتذلل"، أو "تواضع له". و"الألمد" و"اللمدان" (في المنجد) هو الذليل. بينما نجد أن "لمذ" "لغة في لمج الشيء أي أكله بأطراف فمه"، "ولمز" تعني أيضا "دفعه" و"ضربه".

خلاصة القول: إن لفظة "تلمود" مشتقة من فعل "لِمَّذ" (Limmed) بمعنى "علّم" (حسب رأي المقالة "تلمود" في الموسوعة اليهودية)، أو هي ترجع في أصلها إلى "لَمَذ" (Lamad) بمعنى "تعلّم"[2]. فالموسوعة اليهودية تؤكد أن المعنى الأول -"علّم"- هو الأساس في كلمة "تلمود" التي تعني "تعـليم" (Teaching)، لكنها تدل أيضا على "التعلم" (Learning). وهذا المعنى الأخير يتبدى لنا في الدلالة الخاصة على التوراة، إذ يجري عادة إلصاق لفظتي "تلمود" و"توراه" (Talmud Torah) للدلالة على "دراسة الشريعة" (Study of the Law)، سواء كان ذلك بالمعنى الأوسع للشريعة -أي دراسة الدين اليهودي- أو بمعناها المحصور في دلالته على الدرس كفريضة دينية.

ولا بأس من إيراد المعاني أو الدلالات الثلاث لكلمة "تـلـمـود" على النـحو الآتي [3]:

2- انظر المصدر التالي:

Rew. Samuel Rapaport: "Tales and Maxims from the Talmud", Selected, arranged and translated with an Introduction, with «An Essay on the Talmud» by the late Emanuel Deutsh, pp. 1-71, (London: 1910), p. 19.

3- المصدر نفسه: راجع أيضا مقالة "تلمود" التي كتبها "لودفيغ بلاو"، في المجلد الثاني عشر من "الموسوعة اليهودية" (1905).

- أولا: التلمود بمعنى التعليم والتعلم والدرس .(Midrash).

- ثانيا: تدل كلمة "تلمود" - كما هي الحال في عبارة "تلمود لومار" (Talmud Lomar) التي يتكرر استعمالها في اصطلاحات التنائيم- على التدريس بواسطة نصوص الكتاب المقدس والاستنتاجات التفسيرية المستخلصة من دراسة تلك النصوص. أي أنها تشير إلى طريقة خاصة في التعلم والمحاجّة، حيث يتم شرح الأصول الشرعية والأحكام الفقهية بالاستناد إلى نصوص التوراة وتفسيرها الإثباتي: (Haakah, deduction of Halakic principales).

- ثالثا: التلمود بمعناه اللاحق: كمصنف للأحكام الشرعية، أو مجموعة القوانين الفقهية لليهودية: .Corpus (juris, legal code).

غير أن الدلالة الأخيرة هي الأكثر شيوعا وشمولا منذ منتصف القرن الثامن للميلاد. وتقول "الموسوعة اليهودية" بأن لفظة "شمعاتا" (Shem'ata) استعملت في بابل لتعيين الأقسام الشرعية في التلمود وتمييزها عن مادة الحكايات والروايات .(Haggadah) حتى أن الأوساط الإسلامية في القرن العاشر استخدمت كلمة "شمعاتا" أو "سمعاتا" للدلالة على التقليد اليهودي وعلى التلمود كمصدر رئيسي لهذا التقليد. ثم يستشهد بقول المؤرخ "المسعودي" في معرض إشارته إلى "سعديا غاؤون" بـ"السمعاتي" (أي: المعتقد بالتقليد) تمييزا له عن "القرائي"، أو من يرفض التقليد السماعي، ويحصر اعتقاده بقراءة التوراة وحدها دون سواها. وسوف نتناول مسألة التقليد السماعي أو الشفهي في سياق حديثنا عن نشأة التلمود وجذوره التاريخية.

لذا يصح اعتبار "التلمود" بمعناه الحرفي مرادفا للتعليم القائم على أساس التقليد السماعي أو الشفهي. أما التسمية التي تطلق عادة على مجموعة الكتب والأسفار التي تحوي سجل التشريعات والمجادلات والأخبار والقصص والأقوال الحكمية فإنها تعتبر "التلمود" بمعناه الواسع والشامل، للدلالة بذلك على الأعمال والآثار التي أنتجتها المدارس الدينية اليهودية في فلسطين وبابل خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للميلاد، أي أثناء العصر المعروف بعصر الأمورائيم = (المتكلمون أو المجادلون Amorain).

هناك "تلمودان" أو نسختان من التلمود يحملان هذه التسمية:

1 -التلمود الفلسطيني: ينسبه اليهود خطأ إلى "أورشليم" بقولهم "الأورشليمي" (Talmud Yerushalmi). لأن القدس خلت من المدارس الدينية بعد خراب

الهيكل الثاني، وانتقل الأحبار إلى إنشاء مدارسهم في "يمنيه وصفوريه وطبريه". كما أن يهود العراق أطلقوا على التلمود الفلسطيني أحيانا تسمية "تلمود أرض إسرائيل" و"تلمود أهل الغرب"، نظرا لوقوع فلسطين في الجهة الغربية من العراق.

2 -التلمود البابلي: (Talmud Babli) وهو نتاج الأكاديميات اليهودية في العراق، وأشهرها "سورا ونهاردعا وفومبديتا" (Sura, Nehadra'a, Pumbeditha)، ويعرف هذا التلمود في بعض الحالات النادرة جدا بـ"تلمود أهل المشرق"[4].

أما حين تستخدم لفظة "التلمود" بمفردها ومع (ال) التعريف، فإن المقصود بها هو "التلمود البابلي" دون منازع، وعلى سبيل الميزة والأفضلية والتفوق. و"البابلي" يدين بتلك الأهمية التي حظي بها منذ أواسط القرن الثامن إلى جملة أسباب وعوامل، يأتي في طليعتها ذلك التأثير الهائل الذي مارسه على اليهود واليهودية طيلة القرون اللاحقة، بالإضافة إلى حجم مادته التي تبلغ ثلاثة أضعاف التلمود الفلسطيني، وأسلوبه المنفتح في المناقشة دون إقفال الباب أو الانتهاء إلى ترجيح قول على آخر. حتى أن هناك من يعتقد بأن هذه المناقشة "جاءت لتمرين عقلي وتدريب منطقي"[5]. وسوف نعود إلى موضوع الفروقات بين التلمودين في مكان لاحق من هذه الدراسة.

لنتساءل الآن عن أصل التلمود وكيفية نشوئه، على أن نحاول من خلال ذلك إيضاح طبيعة العنصرين الأساسيين اللذين يتألف منهما التلمود: "المشنا" (Mishnah)و"الغمّارا" (Guemara)، لجهة التقسيم الظاهري في النص، وتبيان الفروقات في محتويات التلمود بين "الهالكا" (Halakah)-الأحكام الشرعية والفقهية- من جهة، و"الهجّادا" (Haggadah)، أو الأقوال والروايات والمواد القصصية والتاريخية من جهة ثانية.

4- إن هذه التسمية لا ترد في النصوص سوى مرة واحدة. (انظر: Schechter، المصدر السابق، ص 219).

5- انظر: إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب): "موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته". (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1936)، ص 46.

أ- الشريعة الشفهية:

لقد عرفت جميع الشعوب القديمة في التاريخ شريعة شفهية أو سماعية على صورة العادات والتقاليد والعرف. وبقيت عناصر هذه الشريعة قائمة وسارية المفعول إلى جانب الشرائع والقوانين التي أوتي لها التدوين والتبويب والتصنيف، وجرى جمعها في ألواح وصحائف مكتوبة. وهكذا نجد اليهود "القدماء" يميزون بين "التوراة المكتوبة" (Writen Law = Torah She-bi ketab) وهي تشمل الشرائع الواردة في أسفار موسى الخمسة، وبين "التوراة أو الشريعة الشفهية" (Oral Law = Torah She-be- al-peh) وحين نقول "القدماء" ينبغي لنا التحفظ إزاء الرأي الشائع لدى عامة اليهود وفي العديد من المصادر والمراجع بالإضافة إلى التلمود بالذات.

ما هو هذا الرأي؟ يعتقد اليهود بأن الشريعة الشفهية قد جرى تلقّيها عن طريق التقليد المأثور وبالتواتر منذ أقدم الأزمنة. وأن هذه الشريعة قد تلقّاها موسى في سيناء، فانتقلت من السلف إلى الخلف، وقبلت كسنّة سماعية إلى جانب الشرائع المدونة في أسفار موسى الخمسة. ومعنى ذلك أن موسى تلقى شريعتين أو توراتين في عرفهم: المكتوبة والشفهية. وفي أحد أسفار التلمود –سفر الآباء: الذي يتضمن الأقوال والحكم المأثورة عن الآباء في التقليد اليهودي (pirke Abot)- نجد التنائيم (المعلّمون = Tannaim) خلال القرنين الأولين للميلاد يقولون في "المشنا" الأول ما يلي:

"تلقى موسى التوراة من سيناء، وسلّمها إلى يشوع، ويشوع قام بستليمها إلى الشيوخ، والشيوخ إلى الأنبياء، والأنبياء سلّموها بدورهم إلى رجال المجمع الأكبر.

"وقد تفوهوا بثلاثة أشياء:

- تَرَوَّوْا في إصدار الحكم.
- اُحشُدوا العديد من التلاميذ.

- وأقيموا سياجا حول التوراة"[6].

معنى ذلك أن تقليد التوراة الشفهية يرقى في جذوره إلى موسى، ويصدر عن الوحي الموسوي في سيناء، جنبا إلى جنب مع التوراة المكتوبة أو الأسفار الخمسة. لكن الموقف النقدي لدى الباحثين يخالف الرأي الشائع ولا يأخذ به على عواهنه. وأغلب الظن -كما يرجح "سولومون شختر"- هو أن منشأ هذا التقليد مجهول .Unknown بينما نجد الشراح اليهود في القرون الوسطى يزعمون وجود أصول موسوية عريقة في القدم وإليها ينسبون التقليد المذكور. لكن "شختر" يقف مع العلماء المدققين في إبطالهم للزعم القائل بأن الشريعتين: المكتوبة والشفهية، ترجعان إلى "عهد التأليف الموسوي". فهو يقول:

"بما أن الشريعة الشفهية هي وثيقة الاتصال بتاريخ وتطور فنون تفسير الكتاب المقدس (Hermeneutics)، فمن الجائز بكل اطمئنان إرجاع تاريخ بدايتها إلى زمن النفي (Exilic period)عندما تمّ لأول مرة إنشاء مؤسسة الكنيس (Synagogue)التي كانت وظيفتها الرئيسية تقوم على تعليم كلمة الرب وتفسيرها"[7].

والمعروف أن مؤسسة الكنيس أو المجمع يعود تاريخها إلى ما بعد فترة السبي البابلي، لكنها لم تحتل تلك المنزلة الرئيسية إلا بفضل جهود "الفريسيين" وبعد خراب الهيكل الثاني على وجه التحديد. كما يخبرنا المؤرخ اليهودي الروماني يوسيفوس -وأقواله يؤيدها أدب التنائيم- بأن "الصدوقيين" أنكروا سلطة الشريعة الشفهية بينما تمسك بها "الفريسيون". وهناك من يعتبر الخلاف الذي نشب بين هاتين الفرقتين اليهوديتين راجعا إلى كون الفريسيين تمسكوا بمساواة الشرائع الشفهية مع الشريعة المكتوبة من حيث إلزاميتها، وطالبوا بمعاقبة الذين ينتهكون الأولى أسوة بالثانية. بينما أنكر الصدوقيون عليهم ذلك وأصروا على اعتبار شرائع الأسفار الخمسة أشد إلزامية من الشريعة الشفهية. حتى أن الفريسيين طالبوا من جهتهم بتعديل الشرائع الواردة في أسفار موسى الخمسة

---

6 – التوراة تعني هنا الشريعة المكتوبة والتعليم الشفهي المكمّل لها. انظر سفر Aboth في تلمود سونسينو سدر نزيكين، الفصل الأول، ص1.

وراجع أيضا الترجمة التالية للسفر ذاته مع أشهر الشروحات المعروفة:

"The Wisdom of the Fathers" (The Living Talmud) and its classical commentaries, selected and translated with an essay by Judah Goldin. (Mentor Book, New York: 1957), p. 43.

7 – انظر مقالة شختر عن التلمود، المصدر السابق، ص 194.

وتفسيرها بحيث تتلاءم مع الثقافة المتطورة والوضع الاقتصادي المتغير. لكن الصدوقيين أعلنوا رفضهم لهذه البدع(8).

نستخلص مما تقدم أولا: هناك شرائع سماعية أو شفهية إلى جانب الشريعة المكتوبة في أسفار موسى الخمسة (Pentateuch)، وربما رجعت تلك الشرائع الشفهية عن طريق العرف والعادة إلى فترة زمنية تسبق الشرائع المكتوبة. ثانيا: إن التقليد التلمودي المتأخر هو المسؤول عن نسبة التقليد الشفهي إلى موسى في سيناء، لكن هذا الزعم لا يصمد أمام الموقف النقدي، والمدقق. ثالثا: ينبغي إرجاع بدايات الشريعة الشفهية التي يعبّر عنها التلمود إلى فترة السبي البابلي، وربما إلى عصر الكتبة (Sopherim) الذي يبتدى بـ"عزرا الكاهن". فالشريعة الشفهية لم تتجل بصورة مميزة إلا بعد قيام الكتبة، خلفاء عزرا، ومحاولتهم نشر "التوراة المكتوبة" بين الناس عن طريق التعليم والشرح والتفسير. رابعا: إن الفترة التلمودية التي جعلت الشريعة الشفهية في منزلة المكتوبة لا تبدأ إلا بعد خراب الهيكل الثاني، أي منذ عام 70 ب. م. وحتى مطلع القرن السادس، وذلك على يد المعلمين المعروفين بالتنائيم (*) (Tannaim).

8- راجع مادة "تلمود" في "دائرة المعارف البريطانية".

(*)- "التنائيم": لفظة آرامية مشتقة من جذر (ث ن أ) بمعنى كرر وأعاد على سبيل التعليم.

ملاحظة: يبدو أن التقليد الشائع بين اليهود درج على إرجاع بداية التصنيف التلمودي للشرائع الشفهية إلى زمن "عزرا". ففي كتاب صادر بالعربية عام 1912 نقرأ الوصف التالي، ضاربين صفحا عن ركاكة العبارة:

"إن الأحبار الذين صنفوا كتاب التلمود يبتدئ وقتهم من عهد عمارة بيت المقدس الثاني. والتلمود كناية عن فقه شرعي وتفسير كتاب التوراة. ويبلغ ما بها من الوصايا 613 وصية، وقد عرف الأحبار المذكورون باسم "تنائيم" وما زالوا إلى سنة 3975 (عبرية) حيث تمت قاعدة التلمود وصارت تعرف باسم "ميشنا" ومعناه بالعربية الكتاب الثاني، أعني الثاني بعد التوراة.

"وبعد هؤلاء الأحبار يبتدى عهد الأحبار المعروفين بالعبرية باسم "أمورائيم" (المترجمون)، لأن مهمتهم إنما كانت شرح الميشنا. وهم من سنة 3979 إلى سنة 4234 (عبرية)، حيث تمّ تأليف التلمود بحالته الحاضرة الآن.

"ولا غرو إذا قلنا إنه بمنزلة الكنز الثمين للأمة الإسرائيلية، لما اشتمل عليه من الفقه الشرعي والأحكام الدينية التي إليها المرجع الوحيد في جميع أحكام الدين من عبادات ومعاملات. ومع هذا فهو اثنان لا واحد: أحدهما أورشليمي نسبة إلى علماء أورشليم(؟) والآخر بابلي نسبة إلى علماء بابل أعني بغداد. ثم يبتدئ بعد ذلك دور الأحبار المعروفين باسم رابانان سيفورايم، ومعناها بالعربية المفسّرون . . (ويليه) دور الأحبار الأجلاء، عهد العظماء" (Geonim).

انظر المقدمة في المصدر التالي:

مرحاي بن شمعون: "كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين". (مطبعة كوهين وروزنتال، مصر، 1912).

ب -طريقة المدراش (Midrash Method) :

أشرنا فيما سبق إلى وظيفة المجمع الرئيسية في تعليم التوراة وتفسيرها. ونريد الآن معرفة شيء عن الطريقة التي كانت متبعة آنذاك في تدريس التوراة والتقاليد الشفهية وفي شرحها وتفسيرها. إن لفظة "مِدراش" (Midrash) تفيد الشرح والدرس والتقصي أصلا. وهناك إشارة إلى ذلك -كما بين "شختر"- في (أخبار الأيام الثاني 13: 22) "وبقية أمور أبيّا وطرقه وأقواله مكتوبة في مدرس النبي عدّو". وفي الترجمة اليسوعية تستعمل كلمة "مقالة" بدلا من "مدرس")[9].

تقول المصادر اليهودية إن الطريقة التي استخدمتها الكتبة (Sopherim)ورجال "السنهدرين" في تعليم الشريعة الشفهية وإيصالها للناس هي طريقة قديمة العهد ترجع إلى زمن "عزرا" الكاهن. كما تتبوأ هذه الطريقة المنزلة الأولى في الحياة الروحية اليهودية طيلة عصر الكتبة (من منتصف القرن الخامس إلى نهاية القرن الأول ق. م). فقد استخدمها "عزرا"، وأصبحت لدى خلفائه أهم وسيط للتعليم اليهودي والتعبير عن الفكر[10].

ما هي هذه الطريقة إذن؟ وهل توصلنا إلى منشأ التلمود؟ إن الآراء تتباين حول ماهية طريقة المدراش. فهناك من يقول بأنها كانت تقوم على تعليم الشريعة الشفهية بواسطة شرح لنصوص من الشريعة المكتوبة[11]. بينما نجد كاتب مقالة "تلمود" في "الموسوعة اليهودية" يعتبر طريقة المدراش وقفا على النص التوراتي وحده، بحيث يصبح "المدراش" مرادفا لتفسير التوراة. ثم يؤكد وجود التطابق الأصلي بين طريقتي "المدراش" و"التلمود" (بمعنى التعليم). والمدراش -على حد قول "دائرة المعارف البريطانية"- هو طريقة الدرس المكثّف (Derush) لروح النص، وقد جرى استخدامها غالبا لتفسير المواعظ والحكايات الرمزية. مقابل التفسير الحرفي للنصوص .(Peshat) فاللفظة تنطبق على "طرق معينة في تفسير التوراة"، مثلما تطلق على "صنف من الكتابات اليهودية التي تبين كيفية استخدام تلك الطرق وتمثل عليها". أما "الشرح المدراشي" فإنه ارتكز إلى نظرية "التفسير التصاعدي" (Progressive interpretation). بحيث أصبح لكل لفظة من ألفاظ النص المكتوب معناها

9- انظر أيضا: "أخبار الأيام الثاني" 24: 27.

10-11- راجع .Epstein المصدر السابق، ص 114.

المحدد. لا، بل أصبح لكل حرف أثره الخاص وقيمته الثابتة. وفضلا عن ذلك، فقد صار لكل كلمة "70 وجها" من أوجه المعاني والدلالات[12].

بيد أن معظم المصادر تتفق في القول بأن طريقة المدراش تنحصر بشرح التوراة وتفسيرها، إلى جانب التوسع في تخريج النصوص والألفاظ، والإسهاب في الإضافات والتعليقات. والنتيجة الحاصلة عن هذا الشرح تمثلت في "الهالكا"، أي المبادىء الهادية لأحكام الشرع الديني .(Halakah) أما في التلمود فإن المناقشات والشروحات(*) تدور حول نصوص الأحكام الشرعية الناتجة عن التفسير المدراشي، بحيث يستند الشرح والتفسير إلى النص التوراتي. وهذه الطريقة الأخيرة التي تطالعنا في أسفار التلمود تعرف بطريقة "التثنية" أو "التكرار" = (Mishnah form) "المشنا". لكنها لم تنل أفضلية على طريقة المدراش إلا بعد نهاية القرن الأول ق. م، وظهور المعلمين الذين مارسوا الأسلوب التكراري في شرح التعاليم الشفهية. ويعرف هؤلاء بالتنائيم. حتى إن "المدراش" لم يتراجع أمام سلطان "المشنا"، بل بقيت الطريقتان قائمتين جنبا إلى جنب.

إن طريقة المدراش هي الأقدم عهدا. وأغلب الظن أن الطريقة التكرارية لم تلجأ إلى تعليم الشريعة الشفهية بصورة مستقلة عن الأساس التوراتي الذي تسند إليه إلا بعد اشتداد الخلاف بين "الصدوقيين" و"الفريسيين". فقد أتينا على ذكر المعارضة الشديدة التي قابل بها الصدوقيون الطابع الإلزامي للشريعة الشفهية، وكيف أنهم تمسكوا بالمعنى الحرفي للنص التوراتي إزاء التفسيرات التي خرج بها الفريسيون، ومن المرجح أن التحول(*) صوب التقاليد الشفهية المنقولة بالتواتر

12- راجع مقالة "Midrash" في دائرة المعارف البريطانية.

(*)- تعرف شروحات المشنا بـ"غمّارا" (أي التكملة والتتمة)، وتؤلف الغمّارا القسم الأكبر من التلمود، حتى إنها تدعى في كثير من الأحيان بـ"تلمود".

(**)- ملاحظة: حين نقول "التحول" صوب الشريعة الشفهية، فإن المقصود بذلك هو الإشارة إلى المشاكل التي تعترض كل نص مكتوب بعد أن يتم قبوله كمعيار للحياة ومنظم لشؤون البشر. فالالتفات إلى خارج الشريعة المكتوبة قد يحصل بالطبع قبل نشوء هذه الشريعة وتبلورها في نصوص محددة وصياغات ثابتة. لكن الشريعة الشفهية عند اليهود لم تشهد التطور المنسوب إليها إلا بعد أن جرى قبول "التوراة المكتوبة" كمعيار لحياتهم، وبعد أن راح خلفاء "عزرا" من الكتبة يعلّمونها للناس ويشرحونها. وليس بمستبعد أبدا أن تكون مشاكل التفسير التي طرأت لدى الشراح والمعلمين، وكونهم يعتبرون الشريعة المكتوبة بمثابة وثيقة مقدسة لا يجوز إدخال تعديلات مباشرة عليها، قد جعلت أرباب التفسير بينهم يلتفتون إلى مصادر أخرى لاستخراج التشريعات اللازمة من مادتها. وهكذا نشأت تلك المجموعة الكبيرة من الأحكام والقوانين التي تؤلف الشريعة الشفهية أو "التكرار" و"التثنية" و"التكملة".

ربما جاء عن طريق الفريسيين بعد أن أدركوا عدم جدوى اللجوء إلى النص المكتوب لتأييد التقاليد الشفهية. أما كيفية إحلال هذا التقليد في منزلة تضاهي مكانة الشريعة المكتوبة (أسفار موسى الخمسة) فسوف يتم تناولها في القسم التالي.

لذا نكتفي هنا بالتوكيد على الأصول المدراشية لعناصر التلمود، وعلى المادة التوراتية التي دخلت في صلبه، حتى إنهم اعتبروه تكملة للتوراة أو للشريعة المكتوبة. فما هي النتائج التي أسفرت عنها محاولات استخدام طريقة المدراش الأصلية لتفسير نصوص التوراة والتوسع في معانيها؟

لقد أعطت هذه الطريقة نتائج متنوعة في طابعها، بتنوع طبيعة النصوص التوراتية وتباينها. فالنصوص الشرعية والشعائرية أصبحت تندرج تحت ما يعرف بـ"الهالكا" أو "الحلقا" (Midrash Halakah) وهذه اللفظة تعني مشى وسلك وذهب في الأصل، لكنها تفيد الإرشاد وقاعدة التطبيق والحكم الشرعي[13]. ثم صارت "الهالكا" تشمل في نطاقها ما يلي: العرف والعادة (Minhagim)، والقوانين المحلية (Takkanot) والمراسيم الشرعية .(Gezerot) وهذه كلها لا تنتسب إلى مصادر توراتية، أو أنها ضعيفة الإسناد.

أما العناصر الروحية والوعظية والأخلاقية فقد جرى تصنيفها تحت فئة "الهجّادا" (Midrash Haggadah)، أي الرواية والأخبار. و"الهجادا" لفظة آرامية مشتقة من جذر يفيد معنى "روى وسرد وحكى وقصّ" .(Narrate) ثم صارت تعني الشرح القصصي على سبيل الوعظ الديني. كما اندرج تحتها ما يلي: تقاليد الأقوال المأثورة عن الربيين، إلى جانب القصص والأساطير المتصلة بحياة القديسين اليهود في العصر اللاحق للتوراة. واشتملت على موضوعات الفلك والتنجيم والطب والسحر والثيوصوفيا والتصوف، وغير ذلك من المواضيع المماثلة التي تنتمي في معظمهما إلى الفولكلور أو الأدب الشعبي[14].

وبذلك نتعرف إلى العنصرين الأساسيين في التلمود، وهما: العنصر الشرعي والقانوني (Halakah = Legal) الذي يذكرنا بالأحكام والفرائض والتشريعات الواردة في أسفار الخروج واللاويين وتثنية الاشتراع. والعنصر القصصي والروائي

13- إشارة إلى ما جاء في "سفر الخروج 18: 20": ("وعلمهم الفرائض والشرائع، وعرّفهم الطريق الذي يسلكونه، والعمل الذي يعملونه"). انظر Epstein، المصدر السابق، ص 114.

14- انظر Schechter، المصدر السابق، ص 195.

والأسطوري (Haggadah = Legendary) بما يشمله من الأقوال المأثورة والأخبار والخرافات والروايات وشطحات الخيال، إلى جانب السخافات والسحر والتراث الشعبي.

فالعنصر الأول يتجلى في ذلك القسم من التلمود الذي يعرف بـ "المشنا" (Mishnah)، أي "خلاصة الشريعة الشفهية ومجموعة قوانين اليهود السياسية والمدنية والدينية"[15] ولفظة "مشنا" مشتقة من جذر "شنا" أو "تنا" بمعنى "علّم وكرّر"، أي أنها "الشريعة الثانية" بالمعنى الحرفي لكلمة تثنية .(Deuterosis).

بينما نجد العنصر الثاني موزعا على القسم الأكبر من التلمود، وهو المعروف بـ"الغمّارا" (Gamara)، أي التكملة والتتمة. والغمارا "مبنية على روايات وأحاديث ومسموعات عن الأئمة، وتحتوي على إيضاحات وشروح وتفاسير على المشنا، ومختصر المباحث والمجادلات التي حصلت في معاهد الدرس لأجل هذه الشروح والتفاسير. وهي تشمل أمورا هامة غير الإيضاحات المذكورة أيضا كالأمثال والأدبيات والأسئلة، وردودها عن مواضيع مختلفة، واعتقادات وأخبار ومعلومات دنيوية وطبية وفلكية وغيرها"[16].

ويصدق على هذين العنصرين ما قاله "عمانوئيل دويتش" في مقالته عن التلمود إذ وصفهما على النحو الآتي: "هناك تياران عظيمان، تارة يسيران في موازة بعضهما بعضا، وطورا يبدو أنهما يتفاعلان ويؤثر الواحد منهما في الآخر، حتى إنه يعيق سيره ويعترض مفعوله".

ومهما تعددت الأقوال والآراء بشأن العلاقة القائمة بين التوراة والتلمود، ورغم كل ما يزعمه اليهود عن وجود تقليدين بموازاة بعضهما بعض، ويتحدران من مصدر واحد، فإن التلمود لا يمكن فصله عن التوراة أبدا. كما أن الأحكام الشرعية الواردة في "المشنا" لا تنفصل عن خلفيتها التوراتية في أسفار موسى الخمسة، حيث يكمن مصدرها ومنبعها الأساسي.

فالتلمود يبدو لنا وكأنه أشبه ما يكون بتطبيق التوراة، رغم الفروقات الكثيرة بينهما. ولا بأس من اعتبار التلمود بمثابة سجل حافل يبين لنا من خلال المناقشات والشروحات والأمثلة والردود والروايات كيف كان اليهود يحاولون

15- هلال فارحي: "أساس الدين"، المصدر السابق، ص 24.

16- المصدر نفسه، ص 25.

تطبيق الوصايا والفرائض التوراتية في حياتهم اليومية. إن جذور التلمود ترجع إذن إلى تفاعل الشريعة المكتوبة مع أوضاع الحياة المتغيرة والحاجات الطارئة. وحين يصطدم التطبيق العملي بالنصوص المقدسة أو الموضوعة في عهدة الكهنة والكتبة، تبدأ المشكلة بالظهور. وتكثر الاجتهادات. بينما يتصاعد البحث عن الحلول والمخارج.

حتى إن قول "بركوفيتز"[17] يصدق تماما على هذه الحالة: "حين يبدأ المرء بطرح الأسئلة حول التطبيق العملي للتوراة، ثم يحاول إعطاء أجوبة عليها، فإنه يصبح تلموديا" .(Talmudist) واستنادا إلى هذا التفسير للعلاقة الوثيقة بين التلمود والتوراة، نجده يتابع قائلا: "التلمود هو الجسر الممتد بين التوراة والحياة. إنه التوراة في التطبيق".

فلننتقل إلى عالم الذين أسهموا في تشييد هذا "الجسر التطبيقي" لكي نتعرف إلى تلك المدارس التفسيرية التي صنعت تاريخ التلمود خلال فترة تمتد إلى ألف سنة.



17- انظر:
E. Berkovits: "Towards Historic Judaism", (The East and West Library, Oxford: 1943), p. 57. See : Chapter 5, «Rediscovery of Judaism», pp. 52-65.

الفصل الثاني

تكوين التلمود ونشأته

-"إن التلمود على غرار المشنا، لم يكن من عمل مؤلف واحد أو مجموعة من المؤلفين، بل هو ثمرة الجهود الجماعية التي بذلتها على التوالي أجيال متعددة، حيث أثمرت تلك الجهود في النهاية كتابا فريدا في أسلوب تطوره".

- مقالة "تلمود" في "الموسوعة اليهودية".

-"فالتلمود، إذن، هو مشنا الرابي يهوذا في الدرجة الأولى مع تعليق عيله".

- Isidore Epstein: "Judaism", op. cit, p. 125.

إن الحديث عن تكوين التلمود ونشأته سوف يأتي متمما للإجابة على سؤالنا في الفصل السابق: ما هو التلمود؟ ولا غرو فإن الأطوار التي مرّ بها النشاط التفسيري، والمذاهب التي تبلورت حوله، والأسماء التي برعت فيه، كلها مؤهلة لإعطائنا فكرة أكثر وضوحا عن طبيعة التلمود والمنزلة التي احتلها في حياة اليهود.

ولقد عمدنا إلى متابعة "شختر في عرضه التسلسلي لنشاطات كل من: الكتبة أو السوفريم (Sofrim)، والأزواج أو الزوجوت (Zugot) والتنائيم أو المعلّمون (Tannaim)، والأموراثيم: المتكلمون أو المجادلون (Amoraim) والصبوراثيم أو التأمليون في أقوال السلف .(Saboraim) علما بأن هذا التقليد الطويل يمتد من القرن السادس ق. م. ويستمر إلى زمن "عزرا" الكاتب في منتصف القرن الخامس ق. م. وسوف نحاول إبراز العناصر والملامح الهامة في هذا التطور، من خلال تأثيرها على تكوين التلمود، وانعكاسها على طبيعته اللاحقة لجهة الجمع والتبويب والتصنيف والتدوين.

أ- الكتبة (Soferaim):

تبدأ هذه المرحلة التكوينية بمجيء "عزرا" الكاتب من بابل، وتمتد حتى عصر المكابيين (150-100 ق. م). وهي التي شهدت قيام الدولة الثيوقراطية اليهودية في ظل السيادة الفارسية، كما جرى خلالها جمع القسم الأكبر من الكتابات التي تأتي بعد أسفار موسى الخمسة وأضيفت إلى التوراة. فقد باشر "عزرا" نشاطه بشن حملة لا هوادة فيها ضد (الزواج المختلط)، ثم أدخل قراءة التوراة أمام العامة، وأرفق القراءة بشروح وتفسيرات أخرجتها عن معناها الحرفي. ويقول "إبشتاين" (المصدر السابق. ص 85) بأن طريقة عزرا في التفسير والشرح اتصفت بمرونة كافية لتغطية النواحي والأوضاع الجديدة في الحياة، طالما أن النص التوراتي لم يف بهذه الحاجات. فاستطاعت الجهود التي بذلها عزرا وضع التوراة في متناول الجميع، بعد أن كانت وقفا محتكرا لطبقة واحدة من اليهود. وإليه يعود الفضل في إقامة "دولة التوراة" رغم خلوها من كل أهمية سياسية أو اقتصادية.

لكن "شختر" يؤكد معرفتنا بالقليل عن النشاط الأدبي الذي مارسه الكتبة اللاحقون. فالمصادر الربانية تشير إليهم، في رأي بعض العلماء، عندما تتحدث عن "رجال المجمع الكبير". أما نشاطهم الرئيسي فقد انحصر في حقل نشر التعليم الديني، إلى جانب بعض التشريعات والمراسيم التي كان لها أثر في ترتيب التوراة وإثبات نصها المعياري. والقول الذي مرّ معنا في "سفر الآباء": "احشدوا العديد من التلاميذ" و"أقيموا سياجا حول التوراة" ينسب إلى هؤلاء الكتبة. كما تنسب إليهم المصادر اليهودية تحقيق المنجزات التالية:

1- قراءة نصوص الشريعة في أيام معينة من الأسبوع.

2- تحديد الصلوات اليومية في تلاوة البركات الست، وإدخال التفوه بالشكر بعد تناول الطعام (صلاة المائدة).

3- إدخال بعض الشعائر والطقوس الدينية، مثل: عادة سكب الماء على الأرض في عيد المظال (Tabernacles) والدوران بموكب حول المذبح حاملين أغصان الصفصاف.

4- وضع القواعد المتعلقة بإعداد التمائم الدينية (Phylacteries) مثل التفليم (Teffillin) أو الحافظة الصغيرة التي تلف على الذراع أو تعصب حول الرأس فوق أعلى الجبهة أثناء تأدية صلاة الصباح (سفر التثنية 6: 8): "واربطها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك". والمعطف أو الطليت (Tallith) بجدائله الأربع (Zizith) أو أهدابه (سفر العدد 15: 38): "وقل لهم أن يصنعوا لهم أهدابا في أذيال ثيابهم". والمزوزة (Mezuzah) التي توضع على القائمة اليمنى للباب (تثنية 6: 9): "واكتبها على قوائم أبواب بيتك وعلى أبوابك"[1].

5- تعديل بعض الشرائع التوراتية وتكييفها وفقا لمتطلبات الحياة، والتخفيف من قساوة الشرع الموسوي. والأمثلة التي يوردها "أبشتاين" في هذا الصدد هي التالية: استبدال شريعة الانتقام التوراتية في حال الاعتداء بالتعويض. التساهل في تطبيق قوانين السبت مقابل بعض الفرق المتشددة في تمسكها بحرفية القانون بامتناعها عن القيام بجميع النشاطات الجسدية في يوم الراحة. التخفيف من صرامة قانون البيّنة لإثبات وفاة الزوج، بحيث أصبحت شهادة الرجل الواحد تكفي لكي يحق للزوجة أن تتزوج من جديد، حتى ولو كانت هذه الشهادة تستند إلى مجرد الشائعات.

1- انظر فارحي، المصدر السابق، ص 50-52. (والصلاة التي تكتب داخل الحافظة أو توضع في المزوزة هي "الشماع" Schema أي: "أسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد").

ب- الأزواج (Zugot):

تطلق هذه التسمية على المعلمين الكبار الذين برزوا بين العصرين المكابي والهيرودي (حوالي 150 إلى 30 ق. م). وهنـاك خمسة أزواج من هؤلاء في سجلات الأدب الـربـاني، يمتـدون عـلـى خـمـسـة أجـيـال، ويمثـل كـل زوج مـنـهـم المنصبين التاليين: رئيـس السنهـدرين أو الأمـير، ولقـبه النـاسي (Nasi)، ونـائـب الرئيس أو "رئيس بيت الدين" (Pirke Abot) وسوف نذكرهم حسب التسلسل التاريخي بحيث يكون الاسم الأول للناسي والثاني لرئيس بيت الدين.

1- جوزيه بن يوعزر (من سرده). - جوزيه بن يوحنان (القدس).

2- يشوع بن فراحيا. - نطاي الأربيلي.

3- يهوذا بن طباي. - سمعان بن شطاح.

4- شماعيا.

- ابتاليون.

5- هيلل.

- شمّاي.

هكذا يذكرهم التقليد اليهودي، بينما يشكك العلماء المحدثون بصحة ذلك. لأن هذا التوزيع للمناصب لا يتفق مع أقوال "يوسيفوس" ومعلومات العهد الجديد من الكتاب المقدس، حيث يذكر بأن الكاهن الأعلى كان رئيس السنهدرين بحكم منصبه. لكن الدور الذي لعبوه في تطور الشريعة الشفهية مسألة لا يرقى إليها الشك. فـهـنـاك الـعـديـد مـن الأقـوال والـروايـات الـهـجـادية والأحـكام الشـرعـية والقوانين التي تنسب إليهم. وفي "سفر الآباء" من التلمود (Pirke Abot)، الفصل الأول، عدد من أقوال الأزواج، يمكن التمثيل عليها بالعبارة المنسوبة إلى "هيلل" والتي اتخذهـا "ليون بنسكر" بمثابة شعار لكراسه في "التحرر الذاتي" (1882): "إن لم أكن أنا لنفسي، فمن تراه يكـون لي؟ وإذا كـنت لنفسي فقط، فـمـن أنا؟ وإن لم يكن الآن، فمتى"؟

ولو أخذنا بشهادة الربانيين، فإن الخلافات في الرأي حول ممارسة بعض الفرائض الدينية ظهرت بين الحكماء على عهد "الزوج" الأول. غير أن "الزوج" الأهم من بين هؤلاء الخمسة يتألف من "هيلل وشمّاي". وهناك كثير من الأحكام الشرعية Halakot التي تحمل اسميهما، بالإضافة إلى اعتبار كل منهما صاحب مدرسة خاصة أو مذهب في التفسير (Bet Shammai, Bet Hillel) لذا سوف نقتصر عليهما في البحث.

ينتمي "هيلل" و"شماي" إلى الفريسية. فالأول جاء من بابل، وجعله التقليد الرباني فيما بعد متحدرا من نسل "داوود". كما عرف بوداعته وتواضعه، على العكس من "شماي" الذي كان حاد الطباع وسريع الغضب، ففي ("سفر السبت" من "سدر موعيد" 30 ب –31 أ) نقرأ شيئا من أقوال الربانيين: "يجب على المرء أن يتحلى باللطف مثل هيلل. وألا يكون ضيق الصدر مثل شماي". ثم يسرد التلمود الحكاية التالية للإيضاح: "حدث مرة أن تراهن رجلان على: من يذهب إلى هيلل ويثير غضبه، يحصل 400 زوزو. فقال الأول سوف أذهب إليه وأثير سخطه. وكان اليوم عشية السبت، بينما هيلل يغسل رأسه". فذهب ومرّ من أمام بيته مناديا عليه. وحين ارتدى هيلل ثيابه وخرج إليه قائلا: "عمن تبحث يا بني"؟ أجابه الرجل: "لدي سؤال أريد طرحه عليك". فسأله: "لماذا هي رؤوس البابليين مستديرة؟" (وهيلل نفسه من بابل). أجاب هيلل: "يا بني، لقد سألتني سؤالا عظيما، والسبب هو انعدام القابلات البارعات لدى البابليين". فخرج الرجل من عنده لكي يعاود الكرة بعد فترة قصيرة بسؤال ثان: "لماذا هي أعين التدمريين عشواء"؟ أجابه هيلل: لأنهم يسكنون في الأماكن الرملية. ثم رجع إليه للمرة الثالثة وكرر اللعبة بسؤاله: "لماذا هي أقدام الأفارقة (السود) عريضة"؟ "لأنهم يسكنون في المستنقعات المائية" أجاب هيلل. وهنا كلمه الرجل بقوله: "لدي كثير من الأسئلة أريد طرحها عليك. لكنني أخشى أن يثور غضبك". بينما جاء رد هيلل: "أطرح كل الأسئلة التي تريدها". فسأله صاحب الرهان: "ألست أنت هيلل المدعو بناسي (أمير) إسرائيل"؟ وحين أجابه هيلل "نعم"، تابع الرجل كلامه: "ليته لا يوجد كثيرون مثلك في إسرائيل، لأنني خسرت 400 زوزو بسببك". أما هيلل فقد خاطبه قائلا: "إياك أن تفقد السيطرة على أعصابك. إن هيلل يستحق أن تخسر 400 زوزو فوقها 400 أخرى من أجله، لكن هيلل لن يفقد أعصابه".

ومما اشتهر عن "شماي" تشدده في تفسير الشريعة وفي تطبيقها العملي. مثال ذلك تفسيره لعبارة "حتى تسقط" في (سفر التثنية 20: 20): (" وتبني حصنا على المدينة التي تعمل معك حربا وحتى تسقط"). فقد أصرّ على القول بأن إخضاع المدينة المعادية يجب ألا يتوقف لاعتبارات دينية، مثلما ينبغي للمعركة أن تستمر حتى ولو كان اليوم سبتا[2]. أما "هيلل" فيروى عنه، مثلا، أنه أفتى بضرورة تقدم الفصح على السبت. وذلك بالاستناد إلى تفسير العبارة الواردة في (سفر العدد 2: 28): ("أوص بني إسرائيل وقل لهم قرباني طعامي مع وقائدي رائحة سروري تحرصون أن تقربوه لي في وقته"). فقد استنتج هيلل من عبارة "في وقته" أو "في موسمه" الحكم الشرعي القائل بأن واجب تضحية خاروف الفصح ينقض جميع اعتبارات السبت، عندما يقع الرابع عشر من نيسان (أبريل) في اليوم السابع من الأسبوع[3].

وقبل الإشارة إلى قواعد التفسير التي صاغها "هيلل"، يجدر بنا أن نذكر المزيد من الأمثلة التي تبيّن التفاوت في موقفه وموقف "شماي" من مسائل وثيقة الصلة بموضوعنا:

"قال الربيون: جاء أحد الوثنيين مرة إلى حضرة شماي وسأله، 'كم توارة عندكم؟" Toroth "جمع توراة". فأجابه: "اثنان: التوراة المكتوبة والتوراة الشفهية". لكن الوثني أردف قائلا: "إني أصدق ما تقول عن التوراة المكتوبة، أما التوراة الشفهية فلا. اهدني إلى دينكم شرط أن تعلّمني التوراة المكتوبة فقط". فانتهره شماي وأشاح عنه غاضبا. وعندما ذهب هذا الوثني إلى هيلل، قَبِلَهُ مريدا للدخول في الدين، وعلّمه في اليوم الأول ألف، بيت، جمل، دالت. ثم عكس له ترتيب الأبجدية في اليوم التالي. فاحتج المريد على ذلك بقوله: "لقد علمتني إياها البارحة خلاف اليوم". بينما كان جواب هيلل: "ألا ينبغي لك أن تثق بي؟ إذن ثق بي أيضا فيما يتعلق بالتوراة الشفهية"!

وهناك مثال آخر من التلمود يكثر الاستشهاد به للتمييز بين أسلوبي الرجلين وموقف كل منهما: "حدث في مناسبة أخرى أن جاء أحد الوثنيين إلى شماي وقال له: "اهدني إلى دينكم، شرط أن تعلّمني التوراة كلها بينما أقف على رجل واحدة".

2- انظر: Ttract. «Shabbath», Seder Mo'ed, Vol. I, 19 a, p. 79.

3- انظر: Tract. «Pesahim», op. cit, Vol. II, 66 a, p. 334.

فانتهره شماي بقضيب العمّار الذي كان بين يديه. وعندما ذهب الوثني إلى هيلل جاءه الجواب التالي:

"لا تعامل قريبك بما لا تحب أن يعاملك به. هذه هي الشريعة كلها، أما الباقي فهو مجرد تفسير لها. اذهب وتعلمها"[4].

على أن هيلل هو صاحب الفضل الأول في صياغة قواعد التفسير السبع، وهي التي تطورت فيما بعد إلى 13 قاعدة وأكثر. ما هي هذه القواعد والمبادىء السبعة؟ (Hillel's Rules).

تعرف هذه القواعد بـ "المقاييس" («Middot» = Measures)، وهيلل لم يضعها بنفسه، بل أغلب الظن أنه جمعها وعدل فيها. وهي تؤلف الطرق الرئيسية للاستدلال المنطقي:

-القاعدة الأولى: الاستدلال من الحالة البسيطة إلى المركبة، والعكس بالعكس، ويعرف هذا النمط: (Kal wa-homer, homer we-kal) الاستدلالي في المنطق «a minori ad» أو «a majori ad minus».

4- انظر: Tract. «Shabbath», op. cit. 31 a, p 140.

أما شماي فإنه يقول: "اجعلوا توراتكم شيئا ثابتا، تفوهوا بالقليل من الأقوال وافعلوا الكثير، واستقبلوا كل إنسان بوجه بشوش ومحيا طلق"! وعلى العموم فإن التأثير الإغريقي يظهر بوضوح لدى "هيلل" وأتباع مدرسته. فالطريقة التي سار عليها في التفسير تأبى التقيد بحرفية النص وتسعى إلى تكييف الشريعة وفقا للظروف الحياتية السائدة. وهناك مثال كلاسيكي تذكره معظم المصادر للتدليل على منهج "هيلل" في تفسير الشريعة وتطبيقها: إذ تنسب إليه إنشاء نظام شرعي يفرض على المستدين أن يتعهد أمام المجمع بتسديد دينه، بدلا من الشريعة التوراتية القائلة على لسان (سفر التثنية 15: 1-2): "في آخر سبع سنين تعمل إبراء" "يبرئ كل صاحب دين يده مما أقرض صاحبه". والنظام الذي اقتبسه هيلل عن اليونانية يعرف بـ "بروزبول" ""Prozbul (أمام المجلس" = Pros + Boule) إذ أصبح بموجبه يحق للدائن قبل حلول عام الإبراء أن يتقدم من المحكمة أو المجمع بتفويض يخوله استيفاء الدين المتوجب له.

ويقول "سالو بارون" بأن اقتباس هذا الإجراء الهلنستي للحؤول دون هلاك الديون في السنة السبتية (السابعة) يقدم خير دليل على التكييف المستمر للشرع التلمودي وفقا للظروف الاقتصادية المتبدلة. فالشرع التوراتي المتعلق بالإبراء "فرض أعباء ثقيلة في فلسطين على تطوير نظام ائتمان (Credit System) يتناسب مع النشاطات الرأسمالية النامية أثناء العصر الهيرودي". لذا فإن التدبير الذي تبناه هيلل ومعاصروه يبطل عمدا أحد الأحكام الصريحة في الأسفار الخمسة، لكنه يشجع على إقراض النقود! انظر:

- Salo Wittmayer Barron: "Social and Religious History of the Jews", Vol. II: Christian Era: The Five centuries. (Colombia University Press, New York: 1966, 5th imp), p. 262.

- القاعدة الثـانية: الاستـدلال على أسـاس القيـاس اللغـوي في التـوراة، بمعـنى أن الشـرائـع الممـاثـلـة لهـا أحـكـام مماثلـة Gezerah Shawah أو Similar) Laws, Similar Verdicts).

- القاعدة الثالثة: التعميم بالاستناد إلى فقرة خاصة في التوراة، بحيث تصبح هذه الفقرة معيارية في تفسير فقرات أخرى:

(Binyan ab mi-katub ehad»=«A standard from a passage of Scripture).

- القاعدة الرابعة: التعميم بالاستناد إلى فقرتين اثنتين من التوراة:

(Binyan ab mi-shene ketubim = A standard from two passages of Scripture).

وهنا يؤخذ القاسم المشترك بين قانونين لكي يطبق على غيرهما من القوانين والأحكام التي تتميز بطابع مماثل.

-القاعدة الخامسة: الاستدلال استنادا إلى العلاقة بين الحدود العامة والحدود الخاصة، أي: تحديد العام بالخاص والعكس بالعكس، وذهابا من العام إلى الخاص، ومن الخاص إلى العام.

(«Kelal u-ferat and ferat u-kelal»=«General and particular, particular and general»).

- القاعـدة السادسـة: الاستـدلال قـيـاسا على فقـرة أخرى في مكـان آخـر، أو الاستدلال استنادا على القياس بين فقرتين من التوراة.

(«Ka-yoze bo mi-makom aher»=«Like that in another place»)

وهنا يتم تفسير النص التوراتي قياسا على نص آخر يماثله في المضمون.

- القاعدة السابعة: الاستنتاج من مبنى العبارة، أو استدلال المعنى من المبنى.

«Dabar ha-lamed me-'inyano»= «Something proved by the context», «Definition from the context [5].

5 – راجع مادة "فنون تفسير التلمود" "Talmud Hermeneutics" في "الموسوعة اليهودية"، ص 32–33.

ج - التنائيم (Tannaim) :

تطلق هذه التسمية على أولئك المعلمين والثقات الذين عاشوا في القرنين الأولين للميلاد (أي حوالي 10 إلى 200 ب. م.). فيبدأ عصر "التنائيم" بمدرستي "هيلل" و"شمّاي"، وينتهي عند الرابي "يهوذا" الملقب بالبطريرك (R. Hudah Patriarch)، أحد الأحفاد الكبار للفريسي هيلل. ومن الملاحظ أن معظم التنائيم يحملون لقب "ربي" (Rabi) بمعنى "سيدي"، ثم أصبح لقبهم فيما بعد "راب" ("سيد") و"رابان" في بعض الحالات النادرة .(Rabban).

يقسم "شختر" عصر التنائيم إلى أربعة أجيال متتالية، وسوف نتابع تقسيمه لسهولة المأخذ، على الشكل الآتي:

- الجيل الأول (من 10 – 80 ب. م):

يبدو أن رجالات هذا الجيل ورثوا الخلافات عن مدرستي "هيلل" و"شماي". أما المبدأ الذي انقسموا حوله والمسائل التي اختلفوا فيها فليست معروفة. لكن الترجيح الشائع يعتبر الخلاف بين أرباب المحافظة الشديدة على التقليد وتضييق مجال التفسير والشدة في الأحكام، وبين المتساهلين في تعاليمهم والميالين إلى التسويات وعدم التشدد في صياغة الأحكام الشرعية. وفي "سفر سنهدرين" من التلمود نقرأ ما يلي:

"ولكن عندما تزايد عدد تلامذة شماي وهيلل الذين لم يدرسوا على نحو كاف، تكاثرت النزاعات في إسرائيل، وأصبحت التوراة "توراتين" اثنتين.

فتم إذاك إعداد الوثائق وإرسالها إلى جميع بني إسرائيل لتعيين أصحاب الحكمة والتواضع ممن يتمتعون بتقدير الناس واحترامهم في مناصب القضاة المحليين"[6].

6- انظر: .Tract. "Sanhedrin" 88, Seder Nezikin, Vol. III, p. 586

وفي سفر "عروبين" (Erubin 13 b) نقرأ ما يلي: "كان هناك نزاع دام طيلة سنوات ثلاث بين "بيت هيلل" و"بيت شمّاي"، حيث أدعى الأولون بأن الحلقا تتفق مع آرائنا، ورد عليهم الآخرون بأن "الحلقا تتفق مع آرائنا نحن". ثم صدر صوت سماوي (Bath kol) ليعلن بأن الاثنين من كلام الله الحي، لكن الحلقا تتفق مع أحكام بيت هيلل"! *(بقية الهامش في الصفحة الموالية)*

وأشهر التنائيم في هذا الجيل: "الرابان "جملئيل الأكبر" والرابان "يوحنان بن زكاي". يقال أن الأول أحد أبناء "هيلل" (والبعض يعتبرونه حفيدا له) وفي (أعمال الرسل" 5: 34): خن غمالائيل" (أو "جملئيل" في الترجمة اليسوعية) كان معلما للناموس، يحظى بالاحترام والتكريم لدى جميع الشعب. فهو الذي اشترك مع رجال المجمع في محاكمة "بولس الرسول"، كما تنسب إليه الكثير من الإصلاحات. أما "يوحنان بن زكاي" (66 –70 ب. م.)، وهو الذي تمكن من مغادرة القدس المحاصرة لكي يؤسس مدرسة التعليم الديني في "يمنيه" (Jabne, Jamanina)، حيث أصبحت مركزا للحياة والفكر بعد خراب الهيكل.

- الجيل الثاني من 90 –130 ب. م):

وأشهر التنائيم فيه:

أ- الرابان "جملئيل الثاني"، رئيس المدرسة في "يمنيه" بعد وفاة "بن زكّاي".

ب- الرابي "إسماعيل بن اليشا": قام بتوسيع قواعد التفسير السبع، وأضاف عليها حتى أصبحت 13 قاعدة. وانتقل من "يمنيه" إلى "عوشا" لتأسيس مدرسة حملت اسمه.

ج- الرابي "عقيبا بن يوسف" (R. Akiba b. Joseph)، وهو أشهر علماء هذا الجيل ومعلم السواد الأعظم من رباني الجيل التالي. تنسب إليه المهارة في تنسيق محتويات التقليد، بالإضافة إلى طرقه البارعة في التفسير. حتى إنه استطاع العثور على أساس أو سند في التوراة لكل أحكام الشريعة الشفهية. كما يعتبره التقليد اليهودي من "أشد المتحمسين للروح الوطنية"، ومن شهداء الاضطهاد الروماني في عصر "هادريان". وقد شهد هذا الجيل ظهور النزعات الصوفية لدى تلامذة "عقيبا"، ودخول البعض منهم في الدين المسيحي.

- الجيل الثالث (130–160 ب. م):

ويشمل تلامذة الرابي "إسماعيل"، إلى جانب الذين درسوا على الرابي "عقيبا". وأشهر تلامذة "عقيبا": الرابي "مائير"، الذي تابع العمل التنظيمي

(تابع للهامش رقم 6) وفي السفر نفسه أيضا (ص 86–87) نقلا عن التنائيم: "كان هناك نزاع دام سنتين ونصف السنة بين بيت شماي وبيت هيلل. فالأول قال إنه من الأفضل للإنسان ألا يخلق، بينما أصر الثاني على القول بأنه أفضل للإنسان أن يخلق من ألا يخلق. وأخيرا جرى التصويت على المسألة وقرروا أنه كان من الأفضل للإنسان ألا يخلق، ولكن بما أنه صار مخلوقا الآن، فلينصرف إلى إمعان النظر في أفعاله الماضية. أو كما قال آخرون: فليتفحص أعماله الآتية". "Erubin 136, Seder Zera'im".

للتقاليد الشفهية بعد معلمه، وتنسب إليه المصادر اليهودية أنه وضع الأساس لجمع "المشنا" أو التعاليم المكررة.

- الجيل الرابع (160-220 ب. م):

إن أشهر التنائيم في هذا الجيل هو الرابي "يهوذا الناسي"، ويعرف أيضا بـ"سيدنا القديس" (Rabbenu ha-kadosh) أو "الرابي" "السيد" دون إضافة اسمه. كان رئيس السنهدرين، فانتقل على عهده من عوشا إلى بيت شعاريم، ومنها إلى سفوريس ثم طبريا. يقال أنه أقام علاقات ودية مع السلطات الرومانية في فلسطين حينذاك. كما أنه سليل أسرة نبيلة، جمع بين الثراء العظيم والمنصب الكبير وأخلاق القداسة، إلى جانب تمكنه التام من محتويات الشريعة الشفوية. مما أكسبه سلطة على معاصريه لم يصل إليها أبدا أحد غيره من التنائيم. المهم بالنسبة لنا هو العمل المنسوب إلى الرابي يهوذا الناسي (الأمير) في جمع المشنا وتصنيفه.

و"المشنا"، كما سبق القول، تعني "التعليم" أو "التكرار" ثم أطلقت التسمية على ذلك الأثر الذي يؤلف "المستودع الرئيسي" لمحتويات الشريعة الشفهية، تمييزا له عن "المقرا" (Mikra) أو مادة القراءة = الشريعة المكتوبة. ونظرا لأن الشريعة الشفهية تكتسب بالتكرار المتواصل فقط.

تؤكد المصادر اليهودية، إذن، على الدور الرئيسي الذي قام به يهوذا الناسي في جمع مواد المشنا وتصنيفها وتبويبها. وتنسب إليه تقسيم المادة المجموعة إلى ستة أجزاء (Six orders) صارت تعرف فيما بعد بـ"السدريمات الستة"، ثم اختزلها اليهود إلى "شصّ" (Shishah Sedarim=Shas) التي أصبحت بدورها تسمية رائجة في أوساط العامة للتلمود البابلي. ويحتوي كل "سدر" (أو "صدر") من الأجزاء الستة على عدد من "المقالات" أو "الأسفار" التي تعرف بـ"ماسيكتوت" (Massiktot) (*) وهذه اللفظة مشتقة من الجذر الآرامي بمعنى "نسج" أو "حاك". كما تقسم كل مقالة بدورها إلى عدد من "البراقيم" (Perakim) أو "المفاصل"، ويتألف كل مفصل بدوره من فقرات عديدة تعرف بـ"حلقوت" (Halakot)، جمع "حلقا"، وهي الأحكام الشرعية.

(*)- يبلغ عدد هذه "المقالات" 63 مقالة. وهناك مصادر أخرى تعتبرها 60 مقالة. وسوف يأتي الحديث عنها في الفصل التالي.

أما التاريخ الذي يعنيه "شـختر" لعملية الجمع والتبـويب هـذه فهو حـوالي عــام 220 ب. م. واللـغـة التي جمـع بـهـا المشـنـا هـي "العـبرانيـة المستحـدثـة" مع ما يخالطها من "ألفاظ يونانية ولاتينية"، بعكس "الغمّارا" التي جرت باللسان الآرامي والسرياني. على أن الرابي "يهوذا الناسي" لم يكن يهدف من وراء هذا العمل إلى تزويد اليهود بمصنّف للقوانين -على حد قول شختر- بل كان يرمي إلى تزويدهم بنوع من "الذخيرة" (thesaurus) التي تحوي أقساما من التراث التقليدي اعتبرها في غاية الأهمية. وهذا ما يفسر لنا إدخاله آراء الأقلية (مدرسة شمّاي مثلا) في مجموعته، رغم أن تلك الآراء لم تكن مقبولة كقاعدة عملية إلا في حالات قليلة.

هناك بضعة أسئلة لابد من إثارتها قبل الانتقال إلى متابعة المراحل الأخرى في تكوين التلمود ونشأته، ويمكن إيراد هذه الأسئلة على النحو الآتي:

1- ما هي العلاقة بين عناصر "المشنا" ومحتويات "التوراة"؟

2- هل اعتمد الرابي "يهوذا" في تصنيفه على مجموعات أخرى وحذا حذوها؟

3- هل قام بكتابة المشنا أيضا، وليس بجمعه فقط؟

4- ما الذي نعرفه عن مصنفات أخرى من هذا النوع؟ وكيف أصبحت مجموعة الرابي يهوذا بمثابة "المشنا الأوحد" بلا منازع؟

5- بماذا يتميز الفن التفسيري لدى التنائيم؟

سوف نحاول الإجابة على هذه التساؤلات بالاستناد إلى معلومات مأخوذة من شتى المصادر، وفي طليعتها "شختر" و"أبشتاين" والمقالات الموسوعية.

1- التوراة والمشنا: يفترض الموضوع الذي يتناوله "المشنا" معرفة أولية بمحتويات التوراة، وفي حالات كثيرة تتصل هذه المعرفة بالمؤسسات التي أوجدتها الشريعة الشفهية. وهناك أمثلة كثيرة تؤيد هذا الافتراض، لا مجال لذكرها هنا. ومما لا شك فيه أن عملية تقنين النص التوراتي أو "تقويمه" (Process of canonization) لها صلة وثيقة بالنشاط الذي باشره الرابي "عقيبا" في جمع محتويات الشريعة الشفهية، ووصل إلى الدرجة المنسوبة للرابي "يهوذا الناسي" في الربع الأول من القرن الثالث للميلاد.

2- مجموعات السلف: هناك أسباب وجيهة تحمل على الاعتقاد بأن البدء في تجميع عناصر "المشنا" يرجع تاريخه إلى الخلف المباشر لكل من "هيلل"

و"شماي". والمصادر التي استقى منها الرابي "يهوذا الناسي" ونسج على منوالها ربما تكون هي الأعمال المنسوبة إلى الرابي "عقيبا" وتلميذه "مائير"، بالإضافة إلى زيادات غيرهم من التنائيم. فالمؤكد هو أن جامع المشنا كان يعرف مجموعات السلف، ولم يتردد في الاستعانة بها. والدليل الذي يستند إليه أصحاب هذا الرأي هو وجود "طبقات" من تلك المجموعات الأولى يمكن تمييزها لجهة الأسلوب والعبارة، أو من حيث طبيعة محتوياتها. فعلى صعيد الأسلوب والعبارة، مثلا، يشيرون إلى الفقرة المتعلقة بحظر نقل الأشياء يوم السبت من مكان خاص إلى رقعة تؤلف جزءا من الأملاك العامة. ففي سفر "السبت" التلمودي تبدأ هذه الفقرة بـ"الخروج والانتقال يوم السبت"، حيث لا يزال التأثير التوراتي ظاهرا من خلال (سفر الخروج 16: 29): "لا يخرج أحد من مكانه في اليوم السابع". مما يعتبره "شختر" دليلا على فترة مبكرة من تاريخ "الحلقا"، عندما كانت أشبه بصياغة جديدة للتوراة، ولم تتحول بعد إلى مجموعة من القوانين التجريدية. وهناك أمثلة عديدة على صعيد المضمون يمكن الرجوع إليها في سفر "البواكير" حيث يرد الوصف التاريخي للموكب الذي ساروا فيه إلى الهيكل لتقديم الثمار الأولى (الباكورة أو "أبكار الأرض" في خروج 23: 19).

3- الرابي يهوذا وتدوين المشنا: إن هذه المسألة ما زالت مثار جدل بين العلماء المحدثين، مثلما تنازع حولها العلماء اليهود قبل ألف سنة تقريبا(*). ويقول شختر إن الكفة متعادلة بين الطرفين لجهة البيّنات. بيد أن هناك ثلاثة أمور تبدو أكيدة، في نظره، وهي التالية:

(*)- جاء في "دائرة المعارف البريطانية" مادة "تلمود"، وتحت عنوان "تدوين المشنا" ما يلي: "يوجد تباين في الرأي بالنسبة لجمع المشنا وتصنيفه .(Compilation) فقد اعتقد الكثير من الربانيين في القرون الوسطى، ربانيو أسبانيه بنوع خاص، وتابعهم في ذلك العديد من العلماء المحدثين (ولا يزال هذا الاعتقاد قائما حتى الآن) بأن تدوين المشنا والحلقوت :Halakot) جمع حلقا(لم يحدث إلا في القرن السادس للميلاد، ولأن جلّ ما فعله الرابي يهوذا هو تنظيم المشنا شفهيا. ومن جهة ثانية، كان رأي الكثيرين من الربانيين خلال القرون الوسطى في كل من فرنسه وألمانيه بنوع خاص، وأيّدهم فيه العديد من العلماء المحدثين أيضا (ولا يزال هذا الرأي قائما إلى الآن) بأن تدوين المشنا تمّ على يد الرابي يهوذا. ويمكن الاستنتاج من البيّنات الداخلية بأن تدوين المشنا هو من عمل الرابي يهوذا. وليس ذلك فحسب، بل العديد من "الحلقوت" قد تمّ تدوينها قبل زمانه بمدة طويلة. أما الحظر ضد تدوين التوراة الشفهية (Torah Shebel-al pe) فإنه لا يصدق إلا على تلك العادات والشرائع الشفهية التي لم تكتسب صفة القوانين بعد".

أ- هناك عرف أو شرع يرجع إلى أقدم الأزمنة ويحظر تدوين محتويات التقليد. ولنا في العبارة التقليدية عن "التوراة الشفهية" (Torah by mouth) خير دليل على ذلك، بالإضافة إلى العديد من "سواعد الذاكرة" الموجودة في المشنا. والرمز إلى مجموعات من الأحكام بالأرقام والأعداد والحلقات!

ب- إن هذا الحظر لم يسر مفعوله على الكتب التي تمتاز بطابعها "الهجّادي" (القصصي أو الروائي). فقد انتشرت تلك الكتب بين الربيين وعكفوا على قراءتها، مثل "حكمة بن سيراخ" التي كانت معروفة لدى التنائيم والأمورائيم في أصلها العبراني وأكثروا من الاستشهاد بها.

ج- لقد جرى خرق الحظر في كثير من الأحيان، وحتى فيما يتعلق بالحلقا. فالسفر المعروف بـ"مجيلّة-تعانيت" (Megillat Ta'anit) كان يحوي قائمة بأيام السنة التي لا يمكن إعلان الصوم فيها.

لكن الثابت هو أن التدوين يرجع إلى زمن متأخر. وكل حديثنا يجب أن يظل محصورا بـ"التنقيح" أو "الإعداد" الشفهي في هذه المرحلة الباكرة[7].

4- مصنفات التنائيم: إن مجموعة الرابي يهوذا الناسي أصبحت بمثابة "المشنا" المعول عليه، وذلك بفضل المكانة العظمى لجامعه. فقد درس عليها تلامذة الشريعة الشفهية، ودارت حولها كل المناقشات والتعليقات والشروحات، إلى جانب إضافات الأجيال اللاحقة. أما المجموعات الأخرى فإنها بقيت

7- يؤكد "أبشتاين" (المصدر السابق، ص 110)، في معرض حديثه عن النشاط التعليمي بواسطة المدراش والمشنا (الشرح والتكرار)، بأن الإبقاء على الطابع الشفهي كان خوفا من حدوث الخلط بين التوراتين المكتوبة والشفهية، فيما لو جرى تدوين الثانية. ثم يتابع قائلا: "ومع خراب الهيكل تراكمت التقاليد الشفهية نتيجة لجهود المدارس منذ أيام "عزرا"، حتى صار من المتعذر الركون إلى حفظها في الذاكرة مهما كانت قدرة هذه الذاكرة على الحفظ عجيبة". كما أن التقلبات السياسية التي شهدتها فلسطين خلال فترات طويلة جعلت الاعتماد على الذاكرة الواسعة ضربا من المحال. ثم يعتبر غياب السجلات المكتوبة مسؤولا عن نمو التقاليد المتضاربة، مما أدى بدوره إلى زعزعة الممارسات الدينية والشرعية. أضف إلى ذلك كله الخلافات التي نشبت بين أتباع هيلل وشماي حول بعض الشرائع الأساسية وكيفية تطبيق هذه الشرائع بالتفصيل. وفي نظر أبشتاين فإن الوضع الذي واجه السنهدرين في "يابنه" (Jabneh) بعد خراب الهيكل هو هذا الوضع بالضبط. لذا عكفوا على تمحيص المنازعات والمسائل والتحقق من صحتها على محك التوراة أو "التقليد المعترف به" أو بالرجوع إلى الاستدلال المنطقي. لكن الصعوبة التي تكتنف هذه الصورة التي يرسمها أبشتاين لا تنحصر فقط بدائرية السير في حلقة مفرغة، بل تتجاوزها إلى ما يسميه أهل المنطق بـ"المصادرة على المطلوب".

محصورة بتعاليم التنائيم، ولم يتم "تأليفها" في مدارس تحت إشراف "البطريرك" أو الناسي. لذا فهي تعرف تحت اسمين: الاسم الآرامي "باريتا" (Baraita) بمعنى "برّاني" أو "خارج عن المشنا" -وهو الأكثر شيوعا- والتسمية العبرانية "طوسفتا" (Tosefta) بمعنى "إضافة" على المشنا.

لم تصل إلينا مقالة تمثل على هذا "المشنا الخارجي". لكن التلمود الفلسطيني والتلمود البابلي يشتملان على مئات الأقوال الصادرة عن مجموعات خارجية من هذا النوع. وهما يقدمان لتلك الأقوال بعبارات مثل: "هذا ما علّمه أسيادنا" "Our masters tought"، أو "يقال في التعليم" "It is taught"، أو "لقد علّم" "He taught". ويتابع "شختر" قوله:

لدينا كتاب يحمل اسم "طوسفتا"، يطابق المشنا في ترتيبه ويتناول المواضيع نفسها. هذا الكتاب يعكس تأثيرات عهود مختلفة، ويتضمن أقساما صادرة عن مجموعات ترجع إلى ما قبل المشنا الذي بين أيدينا، كما أنّه يفترض معرفة بهذا المشنا. لذا يصبح من المأمون أن نفترض تاريخ تنقيحه النهائي واقعا في العصر المتأخر للأمورائيم.

5- عناصر التفسير التنائي: إن نظام التفسير لدى الربانيين كان يؤلف أساس المدراش. والهدف العملي للمدراش كان يقوم على استنتاج أحكام جديدة (New Halakot) من التوراة، أو العثور على "سند" للأحكام القديمة. وفي رأي "شختر": "من الصعب جدا تقرير الحالات التي تقدم فيها المدراش على الحلقا، والحالات التي تقدمت فيها الحلقا على المدراش. ويمكن الافتراض باطمئنان أنه في معظم الحالات، حيث جاء تفسير الربانيين مبتسرا وبعيد الاحتمال، كانت الحلقا تقبل أولا عن التقليد باعتبارها تنتمي إلى العرف القديم أو العادة، ثم يجري استحضار "السند" التوراتي بعد ذلك لكي يضفي عليها بثقل سلطة التوراة فقط"[8]. لنأخذ بعض الأمثلة:

- كان ثلاثة من الربيين يسيرون على الطريق العام (الرابي إسماعيل، وأليعازر بن عزاريا وعقيبا) (*)، فجاء من طرح عليهم السؤال التالي: "ممّ نستدل بأن

8- انظر: المصدر السابق، ص 212.

(*) - راجع:

- Tract: "Yoma 85 a, Seder Mo'ed", Vol. III, p. 420 «whence do we know that in the case of danger to human life laws of the Sabbath are suspended»?

الخطر على الحياة يبطل مراعاة السبت؟". أجاب أحد الربيين على ذلك بقوله: إن عبارة (سفر الخروج 31: 13): ("سبوتي تحفظونها") تتضمن أداة استدراك أو حصر، مما يعني وجود سبوت للحفظ وسبوت أخرى للإبطال متى كانت الحياة في خطر. لكن زميله يقول: "فتحفظون السبت لأنه مقدس لكم" (خروج 31: 14)، والتشديد هنا على لفظة "لكم" بمعنى يشبه "السبت لأجل الإنسان وليس الإنسان لأجل السبت". فالضرورة تبيح انتهاك حرمة السبت. وهناك آخرون استندوا إلى قاعدة "هيلل" الأولى في التفسير، لكنهم لم ينازعوا سلطة "الحلقا" بالذات.

وهناك أمثلة عديدة على مبادئ التفسير التي استخدمها التنائيم وجاءت في تعارض صريح مع المعنى الحرفي للنص التوراتي (شريعة العين بالعين والسن بالسن)، حيث استشهدوا بالنص لإكساب تفسيرهم الثقل اللازم، بينما كان ذلك التفسير مغايرا للمعنى الواضح صراحة. أما في حالات التفسير المألوف، دون الإمعان في الابتسار أو الشطط في الغرابة، فمن الجائز اعتبار "الحلقا" بمثابة حصيلة لـ"المدراش" أو ثمرة من ثماره.

د- "الأمورائيم" (Amoraim):

تتراوح التسميات التي تطلق على هؤلاء بين "المتكلمين" و"المفسرين" و"الشراح" و"المجادلين"، لكنها تدل على العلماء الذين عاشوا في فلسطين والعراق بين 220 و500 ب. م. وانحصر نشاطهم الرئيسي في شرح "المشنا" وتفسيره. والظاهرة الأهم بالنسبة للأمورائيم هي انتقال مركز الثقل من فلسطين إلى العراق، حيث طغت الأكاديميات الشهيرة هناك على مدارس فلسطين وانتزعت منها زمام المبادرة بصورة نهائية. أما المعلمون البابليون فقد حملوا لقب "راب" (Rab) مقابل "ربّي" في فلسطين. ومما لا ريب فيه أن هذه الفترة الممتدة من مطلع القرن الثالث حتى أوائل القرن السادس للميلاد هي الفترة الحاسمة في تاريخ التلمود وفي تكوينه اللاحق بنوع خاص.

نتابع التقسيم الذي اعتمده "شختر"، إذ أدرج البارزين منهم تحت خمسة أجيال من الأمورائيم على النحو الآتي:

- **الجيل الأول (220–280 ب. م):**

أ)– فلسطين: رابي "يوحنان بن نبّاحا" (سفوريس وطبريا) هو أبرزهم خلال القرن الثالث، وقد تتلمذ على الرابي "يهوذا الناسي".

ب)– بابل: "أبا عريقا" (ويكنّي بـ"أبا الطويل"(ويذكر عادة بلقبه الشائع "راب". تقول المصادر اليهودية إنه قدم من العراق إلى فلسطين بصحبة عمه "راب حيّا" لكي يدرس على يهوذا الناسي. ولدى عودته قام بتأسيس أكاديمية سورا التي كان رئيسها. وهناك أيضا "صموئيل" الفلكي والطبيب، من أقارب "راب" والمتتلمذين على أيدي الناسي. أصبح رئيس المدرسة الدينية في "نهارديع"، لكنه لم يتلق تكليفه الديني وسيامته من يهوذا الناسي(*).

(*) – إن صموئيل هذا Samuel of Nehardea (180-250) كان من كبار الثقات في مسائل القانون المدني. وهو صاحب القول الشهير: "قانون الدولة هو القانون المعمول به"، أي أن اليهودي يخضع لأحكام القانون السائد في البلد الذي يعيش فوق أرضه، باستثناء المسائل المتعلقة لواجباته الدينية:

(بقية الهامش في الصفحة الموالية)

- الجيل الثاني (280–300 ب. م):

أ)- فلسطين: هناك عدد من الأمورائيم الذين قدموا من العراق، لكن الرابي "أبّاحو" كان من مواليد فلسطين ومارس تعليمه في قيصرية، حيث تجادل كثيرا مع المعلمين المسيحين. ومن متكلمي هذا الجيل: الهجّادي الشهير رابي "صموئيل نحماني".

ب)- بابل: راب "حونا" (سورا) والراب "يهوذا بن حزقيال" مؤسس أكاديمية فومبديثا، والراب "حسدا"، والراب "ششت"، مؤسس مدرسة في شيلمي. جميع هؤلاء كانوا من تلامذة عريقا وصموئيل.

- الجيل الثالث (320–370 ب. م):

أ)- فلسطين: أخذت المدارس الدينية بالتقهقر والانحطاط نتيجة لانتشار المسيحية والمضايقات التي تعرّض لها اليهود على عهد الإمبراطور "قسطنطين". ومن الأمورائيم الذين ظهروا في هذه الفترة: "أرميا" (Jeremiah) والرابي "يوناه" والرابي "جوزه".

ب)- بابل: "رباح بن نحماني" (فومبديثا) وقد اشتهر ببراعته الجدلية ودعي بـ"محرّك الجبل". والراب "يوسف" من أكبر الثقات في الترجوم (الترجمة الآرامية للتوراة)، وصاحب اطلاع واسع في جميع فروع الشريعة، مما أعطاه لقب "سيناء". ومن تلامذتهما: "أبابي" و"رابا"، اللذان اشتهرا بأساليبهما البارعة في المجادلة، حيث ترد الكثير من مجادلاتهما في أماكن متعددة من التلمود البابلي.

- الجيل الرابع (375–427 ب. م):

أ)- فلسطين: الرابي "صموئيل بن جوزه" بن رابي "بون".

ب)- بابل: راب "آشي" (سورا)، راب "كهانا الثاني" (فومبديثا) والراب "أميمار" (نهارديعا). وإلى الراب أو الحبر "آشي" أو "عشي" (376–427) ينسب الفضل

(تابع للهامش رقم 8) Dina de-Machuta dina. (The law of the state is law)

ويقول أبشتاين (المصدر السابق، ص 124) إن هذا الاجتهاد الذائع الصيت لمؤسس أكاديمية "نهارديعا" كان له أبلغ الأثر في تطور القانون المدني اليهودي. ولنا عودة إلى هذا الموضوع في مكان لاحق من هذه الدراسة. ملاحظة: هذه صيغة أخرى للمبدأ:

.(In all civil matters, the law of the land is to us Divine law)

والمصدر التلمودي لهذا المبدأ هو سفر "بابا كامّا":

.Tract. "Baba Kamma" 311 b, Seder Mezikin, Vol. I, p. 667.

في البدء بجمع التلمود البابلي وتهذيبه وتنقيحه، حتى إن المصادر اليهودية تعتبره "خاتم أسفار التلمود البابلي".

- الجيل الخامس (427-500 ب. م):

بابل "ماربار" راب "عشي"، "رابينا" (راب أبينا: سورا) و"ربّاح طوسفاح" (فومبديثا). وهذان الأخيران قاما بإتمام العمل الذي بدأه الراب "عشي"، مثلما تنسب إليهما عملية تدوين التلمود، أو على الأقل إعداده النهائي للتدوين.

والتلمود، في صيغته الفلسطينية والبابلية، يجسّد إلى حد كبير الشروحات والتعليقات التي خرجت عن مدارس الأمورائيم في كل من فلسطين وبابل. فاللغة التي يستخدمها التلمود الفلسطيني في أقسامه غير العبرانية -وهي تؤلف معظمه تقريبا- هي اللهجة الآرامية الغربية التي كانت واسعة الانتشار في فلسطين. حتى إن التلمود البابلي يستنتج من (سفر نحميا 8: 8): "فقرأوا في سفر توراة الله جهرا، وفسروا المعنى وأفهموهم القراءة". بأن العادة المتبعة في إضافة ترجمة آرامية إلى قراءة التوراة جهرا ترجع إلى زمن "عزرا"[9].

أما لغة التلمود البابلي فهي اللهجة الآرامية الشرقية التي أقرب ما تكون إلى اللغة السريانية، وتقترب أكثر من اللغة المندائية!

9 - انظر: . Tract. «Megillah» 3 a, Seder Mo'éd, vol. IV p. 10
وسوف نعود إلى تناول مسألة الترجوم في سياق هذه الدراسة.

- **الصابورائيم** (Saboraim):

هذه التسمية تعني "الشرّاح" أو "التأمليون" في أقوال السلف، و"أصحاب الرأي" أحيانا «Opinion givers» ويمتد نشاط هؤلاء طيلة القرن السادس للميلاد. أشهرهم: الرابي "جوزيه" (فومبديثا) والراب "أحاي"، في مطلع القرن السادس. ومن المرجح أنهما شاركا في أعمال الجمع التي قام بها المتأخرون من الأمورائيم. والراب "جيزا" (سورا) والراب "سمعونا" (فومبديثا) في منتصف القرن السادس.

وإذا كنا نعرف القليل عن حياة هؤلاء الشرّاح، فإن نشاطهم الرئيسي كان محصورا بالتعليق على التلمود بواسطة إضافات وهوامش تفسيرية وشرحية، إلى جانب بعض المجادلات التي أضيفت للتلمود دون ذكر أسماء المشتركين فيها وبأسلوب غريب. كما أدخلوا على التلمود بعض القرارات النهائية حول اختلاف الآراء لدى أسلافهم.

بيد أن مدرسة الصبورائيم هي مؤسسة بابلية بحتة، لا تقابلها فئة مماثلة من العلماء في فلسطين. ومن المؤكد –يقول شختر– إننا لا نملك تقليدا يوثق به عن جمع التلمود الفلسطيني، وعن الذين قاموا بهذا العمل، والزمن الذي تمّ خلاله[10].

وهناك دلائل عديدة يذكرها الباحثون لتدعيم رأيهم القائل بأن التلمود الفلسطيني لم يخضع أبدا لعملية جمع واعية وحقيقية غرضها تقديم عمل متكامل للأجيال اللاحقة. فالأسلوب ينحو صوب الاقتضاب بدلا من الإسهاب

10- وفي رأي "أبشتاين" (المصدر السابق، ص 126) أن التلمود الفلسطيني في شكله الحاضر هو نتاج يرجع تاريخه إلى منتصف القرن الرابع للميلاد. كما يؤكد لنا بأن الذي وضع أسس التلمود الفلسطيني هو الرابي "يوحنان بن نبّاحه" (توفي 279م)، أحد تلامذة الرابي "يهوذا الناسي"، ومؤسس أكاديمية طبريه التي أصبحت مركز العلم الرئيسي في فلسطين، و"المصنع" الأكبر للتلمود الفلسطيني. إلا أنه يضيف قائلا: "وبصفة كونهما نتاج مركزين متمايزين من مراكز العلم، فإن التلمودين الفلسطيني والبابلي يختلفان الواحد عن الآخر من حيث المادة والأسلوب وطريقة العرض واللغة". (ص 125).

أما "إسرائيل ولفنسون" فيذكر في حاشية له عن التلمود (انظر كتابه عن موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، القاهرة 1936، ص 146) بأن تدوين التلمود الفلسطيني استمر "منذ أوائل القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع ب. م. وانقطع قبل أن يتم شرحه وتعليقه على جميع أجزاء "المشنا" بسبب اضطهادات رومه القاسية، وكان ذلك بعد أن ارتقى "قسطنطين الأكبر" عرش رومه. واعترف بالمسيحية دينا رسميا للدولة، *(بقية الهامش في الصفحة الموالية)*

البابلي، والمناقشات ضيقة النطاق ومبتورة في كثير من الأحيان رغم خلو التلمود الفلسطيني من تلك السفسطات الطويلة التي لا طائل تحتها، وانعدام الشطحات الخيالية التي تكثر في البابلي. كما أن مادة التلمود الفلسطيني تبدو هزيلة جدا متى قورنت باكتمال البابلي، وهناك تتمات (Gemara) للجزء الخامس (في القرابين والتضحيات) لا وجود لها أبدا في الفلسطيني. بينما نجد البابلي يزخر بها إلى درجة التخمة.

لذا نجد ما تم تدوينه في التلمود الفلسطيني أشبه بعبارات متقطعة جاءت استجابة لحاجات الذين كتبوها، وكان القصد منها على الأرجح تنشيط الذاكرة. فالانطباع الذي يخرج منه معظم الباحثين لدى مقارنتهم بين التلمود هو أن واضعي التلمود الفلسطيني لم يعتمدوا خطة منسقة في العمل وينسجوا على منوالها.

وهذا مما أسهم كثيرا في إحلال التلمود تلك المنزلة الرفيعة، وجعله طيلة قرون عديدة بمثابة التلمود الأوحد بلا منازع. حتى إن الاهتمام بدراسة التلمود الفلسطيني يرجع إلى عهد متأخر جدا[11].

وسوف نرى في قسم لاحق من هذه الدراسة بأن الحركة الصهيونية لم تكن بعيدة عن تحريك هذا الاهتمام الحديث العهد. بينما نجد "شختر" يعلق على مصير التلمود الفلسطيني بقوله:

"وهكذا، مع انعدام السلطة التي تمتع بها المشنا والتلمود البابلي، وكلاهما نتاج مراكز علمية عظيمة، فإن التلمود الفلسطيني لم يرتفع –لمدة طويلة على

(تابع للهامش رقم 10)

فأخذ اليهود من ذلك الحين يعانون الأمرّين في جميع بلدان الدولة الرومانية، وقد أدى ذلك إلى اضمحلال الحضارة اليهودية. فانقطع الأحبار في فلسطين عن تدوين التلمود". وفي معرض وصفه الموجز لطابع "التلمود الأورشليمي" يقول بأن هذا التلمود "يكتفي بالشرح أو التحليل لنص المشنا مع سرد مناقشة غير مطولة بين الأحبار، ويعرض في النهاية القول الراجح والأمر الفصل في كل نظرية فقهية ومعاملة تشريعية". وهذا كله بعكس التلمود البابلي. حيث "يفتح الباب على مصراعيه لمناقشات طويلة لا تنتهي إلى قول مرجح، ويبدو أن المناقشة جاءت لتمرين عقلي وتدريب منطقي". أ-هـ.

11- إن ترجمات التلمود إلى اللغات الأخرى على الصعيد النقدي والمحقق بدقة متناهية هي عمل حديث العهد نسبيا. ولم تأخذ هذه الترجمات في الظهور إلى حيز الوجود إلا منذ حوالي مائة عام تقريبا، وربما كانت أحدث عهدا إذ ترجع بداياتها الجدية إلى العقد الأخير من القرن الماضي. وفيما يتعلق بترجمة التلمود الفلسطيني فهناك الترجمة الفرنسية التي بدأها "مويز شواب" عام 1871 وفرغ منها بعد 18 عاما (1889) لكي تصدر في أحد عشر جزءا للمرة الأولى.

(بقية الهامش في الصفحة الموالية)

الأقل- إلى مصاف الأثر القومي. وعليه يصبح من السهل أن نفهم كيف أتيح لأقسام منه، بعيدة الصلة بالممارسة الفعلية، أن تزول من حيز الوجود"[12].

أما التلمود البابلي فقد لعب الدور الرئيسي في حياة اليهود، وتبوأ مكانة رفيعة لا تدانيها التوراة أبدا. وسوف يتاح لنا في فصل لاحق أن نتعرف إلى طبيعة ذلك الدور، والتأثير البالغ الذي مارسه التلمود في الحياة اليهودية طيلة قرون عديدة. حتى إن أحد الباحثين اليهود المحدثين يقيم المقارنة التالية بين خراب الهيكل الثاني بالنسبة للحياة المادية اليهودية، وبين ختام التلمود بالنسبة لحياة اليهود الروحية، فيقول:

"يمثل إتمام التلمود حقبة بالغة الأهمية في تاريخ الشعب اليهودي. فما كان خراب الهيكل الثاني بالنسبة لحياة الأمة المادية تعنيه اللمسة الأخيرة من ريشة "الراب آشي" بالنسبة لحياتها الروحية. إن اليهودية الخلاقة على الصعيد الروحي استمرت على قيد الحياة بعد سقوط الدولة اليهودية لمدة 500 عام تقريبا"[13].

وفي الفصل التالي نحاول التعريف بأسفار التلمود البابلي وأقسامه الرئيسية، لكي نقترب أكثر فأكثر من طبيعة هذا الكتاب ونقف على شيء من محتوياته، بحيث يسهل علينا فيما بعد إدراك الأثر الذي أحدثه في شتى مجالات الحياة اليهودية والسيادة المطلقة التي مارسها على سلوك اليهود وتفكيرهم حتى بات يعتبر في نظر المؤرخين بمثابة المربي والمعلم الأكبر لليهود طيلة قرون عديدة من الزمن.

(تابع للهامش رقم11)

- "Le Talmud de Jérusalem": Traduit pour la première fois en Française par Moise Schwab, (Paris : Editions G.-P. Maisonneuve, MCMLX).

وفي الطبعة التي اطلعنا عليها لهذه الترجمة توجد مقدمة ضافية تناول فيها المترجم مختلف المسائل من الأفكار الشائعة والمشوهة عن التلمود، إلى نشأته التاريخية وتكوينه، ومحتوياته الأساسية، والاضطهاد الذي تعرّض له الكتاب، بالإضافة إلى المخطوطات المحفوظة في مكتبات العالم الكبرى، والشروحات والتفسيرات والخلاصات التلمودية.

12- انظر: المصدر السابق، ص 422.

13- انظر المقال الآتي:

- Samuel Daiches: «Jewish Codes and Codifiers» (1909), published in "Essay and Addressses", Ed by Maurice Simon and Isaac Levy, (Samuel) Daiches Memorial Volume Committee). London: 1955, p. 59.

الفصل الثالث

أقسام التلمود وأسفاره

"التلمود هو التعبير عن النظرة اليهودية الشاملة إلى العالم Weltanschauung*، في امتدادها عبر ألف سنة من الزمن. محتوياته متعددة الجوانب كالحياة نفسها. ولا يوجد شيء في السماء وعلى الأرض مما جال بخاطر الناس في ذلك الزمان دون أن يؤتى على ذكره في صفحات التلمود"(*).*

(Ben Ammi: "What is the Talmud?")-

(*) - "بن عمّي" هو الاسم المستعار للكاتب الروسي باللغة البديشية "موردخاي رابينوفتز" (1854-1932). انظر:

- Ben Ammi: «Aspects of Jewish Life and Thought», the Letters of Ben ammi (London: 1922), pp. 36-40.

ينقسم التلمود، كما أسلفنا، إلى قسمين رئيسيين هما "المشنا" (ومعناها "التكرار" في الأصل) و"الغمّارا" (أي التكملة والتتمة). وكثيرا ما تطلق تسمية "تلمود" على "الغمّارا" وحدها. هذا بالإضافة إلى الحواشي الخارجية المعروفة بـ Baraitot (جمع Baraita، أي خارجي، برّاني) وهي التعاليم أو التقاليد المنسوبة إلى التنائيم، لكنها استثنيت من "المشنا" وأضيفت فيما بعد إلى المجموعات المتأخرة، ويقدّم لها في التلمود عادة بعبارة "هذا ما علّمه ربيّونا" أو "هذا ما جرى تعليمه". كما يحتوي التلمود أيضا على هوامش تفسيرية مأخوذة من مجموعات أخرى وتعرف بـ"طوسفتا" .Tosefta أما "المشنا" فهو أشبه ما يكون بالكتاب القانوني، أو مصنّف الأحكام الشرعية والفقهية التي تدعى "حلقوت" (جمع "حلقا"= مسلك أو مذهب وطريق في الأصل). وسوف ننظر إلى التلمود الآن من زاوية الأقسام الرئيسية الستة التي يتألف منها "المشنا"، لكي يتسنى لنا بذلك أن نصل إلى التعريف بأسفار التلمود أو مقالاته (بمعنى = Tractates) Massiktot. على أن نعتمد في الدرجة الأولى تقسيم طبعة سونسينو" التي بين أيدينا، دفعا للتشويش والالتباس. وقد درجنا على استخدام الاصطلاحات التالية:

- "السدر" أو الصدر (جمع سداريم) (Seder, pl. Sedarim)بمعنى الجزء الرئيسي أو القسم الذي يشمل مختلف الأبواب المندرجة تحت موضوع أو فصيل من الموضوعات الست الرئيسية.

"السفر" أو "المقالة" بمعنى الكتاب[1]. وكل سدر من السداريم الستة يضم عددا من الأسفار أو المقالات والكتب. («Tractates of the») «Massiktot». «Talmud» "الفصل" أو "البرقيم" (جمعها برقيمات) نسبة إلى الفصول أو الإصحاحات التي يتألف منها السفر: ««Chapters» = «perakim».

1- تجدر الإشارة هنا إلى التقسيم الذي وضعه "موسى بن ميمون" في مصنفه "تثنية التوراة" (Mishne Torah) إذ أعاد توزيع السداريم الستة إلى 14 كتابا، وسمى الواحد منها السفر (Sefer). لكن ضرورة التقيد بالتبويب المتبّع في "طبعة سونسينو" تحول دون مجاراة التقسيم الميموني رغم ما ينطوي عليه من دقة في التسمية وسلامة في المنطق. وربما اكتفينا بالإشارة إلى تسميات ابن ميمون، متى دعت الحاجة إلى ذلك، دون الدخول في التفاصيل.
وهناك اختلافات بين طبعة وأخرى من التلمود، سواء كان ذلك في عدد الأسفار أو المقالات (62 أو63)، أم لجهة تقديمها وتأخيرها في "السدر" الذي تندرج تحته. لذا يحسن بنا مجاراة التقسيم المعتمد في تلمود سونسينو والأخذ بالترتيب الذي يسير عليه.

أما التعريف المنوه عنه أعلاه بأسفار التلمود فسوف يقتصر على الوصف المقتضب، وتقديم المعلومات العامة التي من شأنها إعطاء القارئ فكرة تمهيدية عن محتويات الكتاب، وأهم مسائل التي يعالجها ويتناولها الربّيون بالمناقشة والجدل. فالمجال لا يتسع إلى أكثر من ذلك. وربما أمكن التوسع في شرح موضوعات معينة متى وصلنا إلى الأقسام التالية من هذه الدراسة.

أ- السدر الأول: سدر "زراعيم" (البذور): Zera'im

يتألف هذا السدر من 11 سفرا أو مقالة. ويتناول قوانين التوراة الزراعية من الناحيتين الدينية والاجتماعية، ويسهب في شرح الأحكام التوراتية المتصلة بحقوق الفقراء والكهنة واللاويين في غلال الأرض والحصاد. كما يبسط القواعد والأنظمة المتعلقة بالفلاحة والحراثة وزراعة الحقول والجنائن وبساتين الأثمار، والسنة السبتية والعشار، بالإضافة إلى المخاليط المحظورة في النبات والحيوان والكساء. ويقول "أبشتاين" في المقدمة التي كتبها لـ"سدر زراعيم" بأن المفهوم الأساسي في أسفار هذا القسم من التلمود تعبّر عنه لفظة "إموناه" (Emunah) التي يستخدمها "موسى بن ميمون" لوصفه، مثلما أنها ترد في التلمود بالذات. هذه اللفظة لها مدلول مزدوج -في رأيه- إذ تعني على الصعيد اللاهوتي ما يمكن تعريبه بـ"إيمان" (« Faith -trust -in god ») أو "ثقة"، وتفيد على المستوى الإنساني "الأمانة" أو الصدق والاستقامة في العلاقات البشرية. وهذان المدلولان -الإيمان والأمانة- لا يتعارضان، بل يكمّل الواحد منهما الآخر ويتممه.

أما السبب الذي من أجله يطالعنا هذا الاجتهاد فهو يعود إلى السفر الأول من أسفار سدر زراعيم، أي: "سفر براخوت" (البركات). يتناول سفر البركات هذا قوانين العبادة والصلاة، مما يثير لدى المرء التساؤلات عن إقحام مسائل العبادة على قوانين الزراعة، وإعطاء هذا السفر أفضلية على ما عداه بإحلاله مكان الصدراة. والتفسير الذي يقدمه "أبشتاين" يستند إلى اجتهاده اللغوي حول "الإيمان" و"الأمانة"، أي أن الإنسان يؤمن بمدبر الكون، وبانتظام العالم الطبيعي الذي أوجده الله، لذا فهو يزرع البذور بثقة المطمئن إلى حصادها.

فالإيمان بملكية الرب للأرض متضمن في القوانين الزراعية التي تحويها أسفار هذا السدر، كما أنه الباعث الموحي على تطبيق تلك القوانين بأمانة وصدق من جانب الإنسان[2].

2- انظر مقدمة "سدر زراعيم":

- «Fundamental Concept of Seder Zera'im», pp. xv -xIx.

(بقية الهامش في الصفحة الموالية)

أما أسفار "سدر زراعيم" فهي التالية:

1- "براخوت": (البركات = **Berakoth = Benedictions**).

يتناول هذا السفر صلوات اليهود وعباداتهم والقواعد المتعلقة بالأجزاء الرئيسية للصلوات اليومية. فالمشنا يبدأ بطرح السؤال الآتي: "منذ أي وقت يجوز للمرء أن يبدأ بتلاوة "الشماع" في المساء" (Mishnah 2 a) وجواب المشنا على ذلك: "منذ دخول الكهنة إلى منازلهم لتناول رفائعهم" والرفائع هي التقدمات التي تعطى للهيكل من غلال الحصاد السنوي (Terumah).

ومما يرد في "الغمّارا" لهذا المشنا ذلك القول المنسوب إلى الرابي "إسحق بن صموئيل" "باسم الراب" (in the name of rab) "الليل له هُزُعٌ ثلاثة[3] (جمع هزيع)، وفي كل هزيع يجلس القدوس تبارك اسمه ويزأر كالأسد ثم يقول: ويل للأبناء الذين بسبب معاصيهم هدمت بيتي وأحرقت هيكلي وقمت بنفيهم وتشتيتهم بين أمم العالم" (3 أ، ص 6). كما نقرأ في تعليم برّاني للتنائيم: "ثمة أسباب ثلاثة تمنع المرء من دخول الخرائب[4] لتأدية الصلاة: الشبهة (لئلا تكون إحدى النساء في انتظاره هناك -حاشية لمترجم السفر-)، ولئلا ينهار شيء عليه، وبسبب الشياطين". ويدور حول ذلك جدال لا طائل تحته، بينما يأتي رباني آخر برأي مفاده أن الليل مؤلف من أربعة هزع. وتتوالى الإسنادات إلى موسى وداوود وغيرهما.

ويسترعي انتباهنا هذا القول للرابي "شمعون بن يوحاي": "الله القدوس، تبارك اسمه، أعطى بني إسرائيل ثلاث هبات ثمينة، وكلها أعطيت عن طريق الآلام فقط. وهي: التوراة، وأرض إسرائيل، والحياة الآتية" (5 أ، ص 19). وفي (8 ب):

(تابع للهامش رقم 2) ولنا عودة إلى هذه المقدمة في فصل لاحق. انظر لما ورد فيها تحت موضوع "القوانين الزراعية وعصرنا" (1947) (The Agricultural Laws and Our Times) وعلاقة ذلك كله بالاستعمار الزراعي الصهيوني في فلسطين، والخلافات التي نشبت في بداية عهده حول السنة السبتية (السابقة) وجذورها التلمودية. وهل يجوز بيع الأرض اسميا إلى غير اليهود خلال السنة السابعة، أو استخدام الأيدي العاملة من غير اليهود في تلك السنة؟

3- وعلامات هذه الهزع: "في الهزيع الأول ينهق الحمار، وفي الثاني يعوي الكلب، وفي الثالث يرضع الطفل من حليب أمه، وتتحادث المرأة مع زوجها".

4- تجدر الإشارة هنا إلى أن إحدى (الطوامّ) -التي أوردها "ابن حزم" في رسالة: "الرد على ابن النغريلة" (انظر ص 74 من تحقيق إحسان عباس): "كنت أمشي ذات يوم في خراب بيت المقدس، فوجدت الله تعالى في تلك الخرب يبكي ويئن كما تئن الحمامة"- موجودة في هذا السفر تحت 13، ص7.

"إياك والجلوس على فراش امرأة آرامية" (ص 43)، أو المرور خلف الكنيس أثناء وجود المصلين بداخله. أو: هل ينبغي ذكر الخروج من مصر في صلوات الليل؟ وذكر "الخلاص من نير الخضوع لممالك أخرى"؟ كما نجد الربانيين يتناظرون في كيفية تلاوة التوراة وهل ينبغي قراءتها باللسان المقدس وحده أم تجوز في أية لغة أخرى؟ وهناك تفصيلات دقيقة حول التركيز والانتباه والنية .(Kawanah) أو متى يجوز استخدام غير اليهودي لإنارة الضوء عشية السبت؟ وهل يحق لليهودي ينقل عظاما من مكان إلى آخر أن يضع العظام في "الخرج" على ظهر الحمار ويركب فوقها؟ الجواب: لا مانع من ذلك متى كان يخاف من الوثنيين واللصوص، وإلا فللعظام حرمة خاصة. وما يصدق على العظام يصدق على لفائف التوراة .(Scrolls of law) كما نقرأ على لسان الراب يهوذا (25 ب، 154) ما يلي: "ممنوع تلاوة "الشماع" (صلاة اسمع يا إسرائيل) في حضرة وثني عار". ويتم تشبيه الوثنيين العراة بالحمير والخيول بالاستناد إلى (سفر حزقيال 23: 20). وهكذا دواليك.

2- "فعاه": (زوايا الحقل = **pe'ah = Corner**):

يتناول القوانين المتعلقة بزوايا الحقل واللقاط المنسي مما ينبغي تركه للفقراء ("البعارة")، وغير ذلك من الفرائض والواجبات التي يرد ذكرها في (سفر اللاويين 19: 9-10): ("وعندما تحصدون حصيد أرضكم لا تكمل زوايا حقلك في الحصاد. ولقاط حصيدك لا تلتقط. وكرمك لا تعلله، ونثار كرمك لا تلتقط، للمسكين والغريب تتركه"). وانظر أيضا: (لاويين 23: 22)، و(تثنية 24: 19-21): "إذا حصدت حصيدك، أو خبطت زيتونك، أو قطفت كرمك[5].

3- "دمّاي"[6]: (المشكوك بأمره من المحاصيل **Demai = Doubtful**):

يتحدث هذا السفر عن المحاصيل الزراعية، كالذرة وغيرها من منتوجات الأرض، لجهة الشك بأمر استخراج العشار اللازم منها أو عدمه. (وتنسب مؤسسة الدماي إلى الكاهن الأشموني الأعلى "يوحنان هيركانوس"). يبدأ هذا

5- يقول الحاخام Lehrman في المقدمة عن هذا السفر بأنه يبرز لقارئه ميزتين ملحوظتين من ميزات الشعب اليهودي: "الحب اليهودي المتأصل لتراب أرض إسرائيل"، و"التذكير بوصية تقديم العون لفقرائنا". (انظر ص 4).

6- يختلف علماء التلمود حول أصل هذه اللفظة ومعناها بالضبط. هل هي مشتقة من أداة آرامية بمعنى "ما إذا" (whether)أو "سواء" في قولنا على سبيل التساؤل "هل جرى استخراج

(بقية الهامش في الصفحة الموالية)

السفر بإيراد قائمة تتضمن المحاصيل المعفاة من قواعد الذماي وأحكامها: كالتين البري والجميز والبلح الفج والعنب المتأخر بينما يعدد الفصل الثاني المحاصيل الواجب تعشيرها: كالتين المكبوس والبلح والخروب والأرز والكمون. أما الرز المستورد من خارج أرض إسرائيل فإن من يستعمله يعفى من العشار! وإذا استأجر "إنسان" من أممي حقلا كان يخص أجداد اليهودي لقاء حصة من المحصول، وجب على اليهودي استخراج العشار من الأجرة قبل تسليمها للأممي!

4- "كيلعايم": (المخاليط أو الاختلاط **Kil'ayim = Mixtures**):

يعالج الأحكام التوراتية الواردة في ("لاويين" 19: 19)، و(تثنية 22: 9-11) بالنسبة لخلط البذور المختلفة في الزراعة، أو الجمع بين جنسين من المواد في الثوب: "فرائضي تحفظون: لا تنزّ بهائمك جنسين، وحقلك لا تزرع صنفين، ولا يكن عليك ثوب مصنف من صنفين". فلا يجوز، مثلا، ارتداء الثوب المصنوع من مادة خليط بين الصوف والكتان! وربما كان هذا السفر في عرف الباحثين مصدرا قيما للمعلومات المتعلقة بكل من الزراعة والبستنة (Horticulture)، وزراعة الكرمة بنوع خاص في فلسطين القديمة.

5- "شبيعيت: (السنة السابعة أو السبتية = **Shei'ith = Seventh**):

يبحث في القوانين المتعلقة بإراحة الأرض(*) والإبراء من الديون في السنة السبتية، استنادا إلى ما جاء في (لاويين 25: 2 -7): "متى أتيتم إلى الأرض التي أنا

(تابع للهامش رقم 6) العشار من هذا أو لا"؟ وهناك من يحاول إرجاعها إلى لفظة "ديموس" (Demos) اليونانية بمعنى "الإجراء المتبع لدى العامة (Am Ha-Arez) من الناس أو شعب الريف. كما أن بعضا من الباحثين يجتهد في نسبتها إلى جذر عبراني بمعنى "يشبه" أو "يماثل" أو "يتخيل". ومهما يكن الأمر فإن هذا السفر المشكوك بصحة اسمه يتناول المشكلات التي تواجه اليهودي المتدين بسبب تهاون اليهود الآخرين في تعشير غلالهم. بينما يعتبره الحاخام "سيغال" في المقدمة ذا أهمية بالغة من حيث المعلومات التي يمكن استخلاصها عن الأوضاع السائدة في الجليل واليهودية أثناء القرن الثاني للميلاد. وبعد فشل العصيان الذي تزعمه "بار كوكبا" (ابن الكوكب)، سواء كان ذلك لجهة الحياة الاجتماعية، أم المؤسسات القائمة ومكانة الأجانب. ومن الأمثلة التي تكثر في هذا السفر: "لو باع رجل ثمارا في سوريه، وأعلن أن الثمار نبتت في أرض إسرائيل، وجب على المشتري أن يعشرها". (انظر ص 75). بينما يعلق الشارح اليهودي في الحاشية على ذلك بقوله: لم تكن سوريه تعتبر بلدا وثنيا (بعد أن استولى عليها داوود). لكنها لم تمتلك القداسة الموقوفة على أرض إسرائيل!

(*)- إن التفسير الذي يقدمه "موسى بن ميمون" لإراحة الأرض هو: "لئلا تشح بسبب العمل المتواصل وتفقد من حيويتها وخصبها تحت الحراثة المستمرة". ولكي تستعيد نشاطها وتختزن الطاقات الجديدة (انظر مقدمة هذا السفر).

أعطيكم تسبت الأرض سبتا للرب. ست سنين تزرع حقلك، وست سنين تقضب كرمك وتجمع غلتها. أما السنة السابعة ففيها يكون للأرض سبت عطلة سبتا للرب"(. وفي هذا السفر يرد الحديث عن "التعهد" (Prozbul)أو التفويض الذي اقتبسه الربيون لتحصيل الديون قبل فوات الأوان.

6- "ترومون": (التقدمات، الرفائع = «Terumoth = «Heave - Offerings)

يعالج القوانين والفرائض المتعلقة بذلك القسم من الغلال والمحاصيل المعين للكاهن (سفر العدد 18: 8 -12)، و(تثنية 18: 3-4). وقد جاء في سفر التثنية ما يلي: "وهذا يكون حق الكهنة من الشعب، من الذين يذبحون الذبائح بقرا كانت أم غنما. يعطون الكاهن الساعد والفكين والكرش. وتعطيه أول حنطتك وخمرك وزيتك، وأول جزاز غنمك"! [7].

7- "معاشروت": (العشار = Ma'aseroth = Tithes):

وموضوعه العشار الأول(*) المتوجب دفعه سنويا إلى "اللاوي" من غلة الحصاد. واللاوي بدوره يعطي الكاهن منه بنسبة العشر. (سفر العدد 18: 21): "وأما بنو لاوي فإني قد أعطيتهم كل عشر في إسرائيل ميراثا عوض خدمتهم التي يخدمونها"، (لاويين 27: 20)، "وكل عشر الأرض من حبوب الأرض وأثمار الشجر فهو للرب". و"عزرا هو الذي قرر إعطاء العشار الأول للكهنة بدلا من بني لاوي عقابا لهم على رفضهم العودة من بابل!

---

7 - يقول الحاخام "لبرمان" في مقدمته لهذا السفر (ص 197) بأن "الرفائع" كانت محصورة بفلسطين وحدها في البداية، ثم تقرر في زمن مبكر توسيع نطاقها، بحيث صارت تشمل بابل والبلدان المجاورة لفلسطين. ثم يستدرك: "وأما اليوم إذ يقطن معظم اليهود خارج أرض إسرائيل فإن الرفائع تعتبر ذات أصل حاخامي والغاية الرئيسية منها هي عدم تناسي الشريعة في إسرائيل". والمعروف أن التوراة لا تحدد القيمة المتوجب رفعها للكاهن، لكن الربانيين قرروا معدلها بنسبة واحد على خمسين من الغلة. وفي "المشنا" (ص 199) هناك خمسة أشخاص لا يجوز لهم تقديم الرفائع، وإذا فعلوا فإن رفائعهم غير مقبولة: الأصم، والأبكم، والمعتوه، والقاصر. ومن يقدم رفيعة مما ليس له. والأجنبي. وحتى لو قدم الأممي رفيعة مما يخص الإسرائيلي، مع الموافقة التامة لهذا الأخير، فإنها غير مقبولة أو صحيحة. كما لا يحق لغير اليهودي أن يستحصل على أملاك في أرض إسرائيل لكي تعفى غلالها من التعشير! (انظر ص 239).

(*)- التسمية الشائعة للعشار الأول هي "معاشر ريشون" (Ma'aser Rishon) وعشار اللاوي Ma'aser Levi.

8- معاشر ثاني: (العشار الثاني **Ma'aser Sheni = Second Tithe**):

يتناول هذا السفر موضوع "العشار الثاني" الذي يحمله المالك بنفسه إلى القدس لكي يؤكل هناك: "ولكن إذا طال عليك الطريق حتى لا تقدر أن تحمله. إذا كان بعيدا عليك المكان الذي يختاره الرب إلهك فبعه بفضة، وصر الفضة في يدك، واذهب إلى المكان الذي يختاره الرب إلهك" (سفر التثنية 14: 24-26). فالمعروف أن العشار الثاني يفرد في السنوات الأولى والثانية والرابعة والسادسة من السنة السبتية .(Septennate) وهناك عشار ثالث كان يؤخذ من المحصول في السنتين الثالثة والسادسة من كل دورة سبتية: "عشار الفقراء" (Poor man's tithe). أما العشار الأول فإنه أشبه بالضريبة السنوية على غلات الأرض، والثاني يفترض المجيء إلى القدس حيث يستهلك فيها. لكن البدل المالي يحل محل الغلال والمحاصيل.

9- "حلاّه": (أول العجين = **Hallah = Dough**):

يتعلق بذلك القسم من العجين الذي يفرض إعطاؤه إلى الكاهن: "أول عجينكم ترفعون قرصا رفيعة كرفيعة البيدر هكذا ترفعونه. من أول عجينكم تعطون للرب رفيعة في أجيالكم" (سفر العدد 15: 20 -21). وقد سمي هذا السفر كذلك لأنه يتناول قانون العجين الأول وفرائضه. أما على صعيد الترتيب الزمني فإنه بعد "الرفائع" والعشار الأول والثاني. ونقرأ في الفصل الرابع من هذا السفر (ص 345) شيئا عن الفروقات في تطبيق قانون العجين داخل فلسطين وسوريه وغيرهما من البلدان. فالمشنا السابع، مثلا: "لو كان الإسرائيليون من المزارعين بالإيجار لدى الأجانب في سوريه، فإن محصولهم يخضع للعشار، أم يتمتع بالإعفاء؟" وفي المشنا الثامن نجد تقسيما للمناطق الخاضعة لضريبة العجين إلى ثلاثة قطاعات: "من أرض إسرائيل إلى كزيب" (ربما المقصود بهذه الأخيرة قرية الزيب بين عكا وصورا)، "ومن كزيب إلى أمانة" (Amanah)-داخل الحدود الواردة في سفر العدد 34- من النهر إلى أمانة".

10- الغرلة: (بلا ختان، "الغلفاء" **Orlah = «Uncicumcised»**):

يتناول الحظر على استعمال ثمار الأشجار الصغيرة خلال السنوات الثلاث الأولى. وقواعد الاعتناء بهذه الأشجار في السنة الرابعة (سفر اللاويين: 19: 32 -25) "ومتى دخلتم الأرض وغرستم كل شجرة للطعام تحسبون ثمرها غرلتها. ثلاث سنين تكون لكم (الغلفاء لا يؤكل منها. وفي السنة الرابعة يكون كل ثمرها قدسا لتمجيد الرب. وفي السنة الخامسة تأكلون ثمرها لتزيد لكم غلتها").

11- "البكوريم": (البواكر، البواكير، الثمار الأولى **Bikkurim = First Fruits):**

هنا أيضا ينص هذا السفر على قوانين تقديم الثمار الأولى في الهيكل، ويتضمن وصفا للشعائر التي ترافق التقدمة. (سفر الخروج 23: 19): "أول أبكار أرضك تحضره إلى بيت الرب إلهك". (تثنية 26: 1 -2): "ومتى أتيت إلى الأرض التي يعطيك الرب إلهك نصيبا وامتلكتها وسكنت فيها. فتأخذ من أول كل ثمر الأرض الذي تحصل من أرضك وتضعه في سلّة وتذهب إلى المكان الذي يختاره الرب إلهك ليحل اسمه فيه"(. والواقع أن هذا السفر يحوي شرحا مسهبا للغاية، يتناول (الإصحاح 26 من سفر التثنية 1-11)، فهو يتحدث عن "أصحاب الأرض الشرعيين" وعن "الارامي التائه"، ولا يعتبر شرقي الأردن أرضا تفيض باللبن والعسل (انظر ص 393). كما توجد فيه مقارنات طريفة للغاية بين الرجل والمرأة، فيأتي الربانيون على ذكر الخنثى (Hermaphrodite) والهجين بين الذكر والأنثى (Androgenos)، إلى آخر ما هنالك من الترهات والسخافات.

ب- السد الثاني: "سدر موعيد" الأعياد والمواسم Seder Mo'ed:

يؤلف "سدر موعيد" القسم الثاني من التلمود البـابلي في طبـعة سونسـينو، وهو يتوزع على اثني عشر سفرا تضمها أربعة مجلدات ضخمة. أما تسمية "موعيد" بمعنى الموعد أو الموسم المقدس، فهي مأخوذة على الأرجح من (سفر اللاويين 23: 2): "كلّم بني إسرائيل وقل لهم: مواسم الرب التي فيها تنادون محافل مقدسة هذه هي مواسمي"(*). والملاحظ أن المسائل الرئيسية التي تتناولها أسفار هذا القسم تتعلق بالسبوت والأعياد وأيام الصوم، وغير ذلك من المواسم والمناسبات الدينية، بالإضافة إلى الطقوس والشعائر والفرائض والقرابين، وإلى قواعد تنظيم التقويم العبراني (حسبان الميقات للأعياد اليهودية وكيفية معرفة الأشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية لتعيين الأعياد اليهودية). وهنا أيضا تطالعنا الكثير من شرائع التوراة جنبا إلى جنب مع الشرائع والقوانين المستمدة من خارج التوراة.

1- "السبت" (shabbath):

يتناول هذا السفر قوانين السبت، والقواعد اللازمة لمراعاة عطلة يوم الراحة، كما يتحدث بالتفصيل عن الأعمال المحظورة في ذلك النهار. (سفر الخروج 20: 10): "وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك. لا تصنع عملا ما أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذي داخل أبوابك". وفي أمكنة أخرى من التلمود نجد الربانيين يضعون السبت مقابل جميع الأحكام الأخرى الواردة في التوراة من حيث الأهمية. أما أحد المواضيع الرئيسية التي تستأثر باهتمامهم في هذا السفر فهو: الأعمال الممنوعة أثناء سبت العطلة، والمبادئ المعتمدة في تعريف "العمل" لكي يصار إلى التمييز بين أنواع مختلفة ومتنوعة من الأعمال المحظورة. فالمرجع التقليدي لتعيين طبيعة العمل هو (الإصحاح 35 من سفر الخروج). لذا لجأ الربانيون إلى وضع قائمة مفصلة تتضمن حوالي 39 عملا

(*)- يدعى هذا القسم في التصنيف الميموني بـ "سفر هازمانيم". (Sefer Hazemanim) وربما كان ذلك بالنسبة إلى الأزمنة أو المواقيت المتعلقة بمراعاة السبوت والأعياد.

من الأعمال الرئيسية، وأضافوا إليها سلسلة أخرى من الأعمال الفرعية وغيرها. وهم يتساءلون مثلا: هل يشبه انتقال المرء بجسده تحريك أداة من مكانها باليد؟ أو هل يجوز لليهودي إيداع كيس نقوده لدى أممي فيما لو فاجأه السبت أثناء السفر؟ (17 ب، ص 72). وماذا يحل بالولد الذي وقع أسيرا لدى الأممين، أو النزيل الذي اهتدى حديثا إلى الدين وسط الأممين؟ (168، ص 326). وفي (المشنا، ص 769): "لو جاء أممي بمزامير من القصب أثناء السبت، فلا يجوز العزف بها للنواح على إسرائيلي في جنازته، إلا متى كانت مستقدمة من مكان قريب". ولو صنع الأممي تابوتا لنفسه أو حفر قبرا، يجوز دفن الإسرائيلي في التابوت أو القبر. أما إذا صنعهما لأجل الإسرائيلي، فلا يجوز ذلك أبدا. أما اليهودي المسافر، إذ يهبط عليه ظلام السبت، فيسمح له بإيداع نقوده لدى الأممي متى كان ثالثهما حمار: "فيما يتعلق بالحمار، أنت ملزم بتأمين راحته، أما الأممي فلا يقع عليك أي إلزام لضمان راحته" (153- أ، انظر ص 784). لكن اليهودي يجوز له إطفاء قنديل السبت، إذا كان يخشى الأمميين واللصوص أو روحا شريرة (ص 131). وهناك الكثير من طراز هذه الأحكام التي تميز بين اليهودي وغير اليهودي. كما أن أتباع هيلل وشماي يعبّرون عن المواقف المختلفة إزاء التعامل مع الأجانب والوثنيين.

2- "عيروبين": (جمع "عيروب" المقادير=

:Erubin=«Blendings»,«Amalgamations

إن لفظة "عيروب" (Erub) تدل على "الخليط" أو "المزيج"، بمعنى كمية الأطعمة المحددة التي تودع في مكان معين لكي تكون بمثابة الزاد للمسافرين أثناء عطلة السبت، دون أن تبتعد تلك الأمكنة عن بعضها بعضا بحيث يصبح الانتقال خرقا لقانون السبت. والعيروبين هي المقادير المثالية التي يصح الجمع فيما بينها لجهة الأمكنة والأطعمة والمسافات بحيث يؤدي ذلك إلى توسيع حدود السبت. لذا نجد هذا السفر يتناول القوانين والأنظمة التي تتيح لليهودي حرية الحركة خارج نطاق الحدود الموصوفة، وأثناء السبوت والأعياد.

3- "فصاحيم": ("الفصوح" أو خراف الفصح=

:Pesachim»=Paschal lambs, «Passovers»

يتناول قوانين إتلاف الخمائر أثناء عيد الفصح اليهودي، وتقريب الخراف والذبائح ومواسم الرب المقدسة. (انظر سفر الخروج 12: 1-8، واللاويين 23: 4،

والعدد 9: 1-5). وفي الفصل العاشر والأخير من هذا السفر ترد التفاصيل المتعلقة بوليمة عشية الفصح (Seder)والصلوات التي تصاحبها.

4- "شقاليم": (الشواقل، جمع شاقل= **Shekels, Shekel = «Shekalim»**):

يحتوي هذا السفر على أحكام الضرائب والرسوم المجباة لصيانة الهيكل وتأمين نفقاته وتقديم الذبائح بصورة منتظمة. كما يتحدث بالتفصيل عن الأشياء التي تنفق من أجلها الشواقل، ويتضمن القوائم التي تسرد أسماء كبار العاملين الرسميين في الهيكل. وهو السفر الوحيد من بين أسفار التلمود البابلي بدون غمّارا، يأتي ترتيبه التقليدي بعد "فصاحيم". (لكن تلمود سونسينو وضعه بين سفري "تعانيت" و"مجيللا". فلم نتابع هذا التعديل هنا).

5- "يوما": (اليوم= **Yoma = the Day**):

يعرف هذا السفر بـ"يوم الغفران" (Yom ha-Kippurim) لأنه يتناول أنظمة هذا العيد وفرائضه داخل الهيكل، كما يبسط قوانين الصوم وأحكامه، ويصف الاحتفالات والطقوس التي كان يترأسها الكاهن الأعلى في ذلك اليوم.

6- "سوكاه": (المظلة، أو خيمة الاجتماع : **Sukkah= «Booth», Tabernacle**):

يحوي هذا السفر قوانين "عيد المظال" وكيفية إقامة المظلة أو الخيمة والسكن تحتها لمدة سبعة أيام (سفر اللاويين 23: 34): "في اليوم الخامس عشر من هذا الشهر السابع عيد المظال سبعة أيام للرب"). كما يتحدث عن شعائر هذا العيد وصلواته والنباتات الأربع التي تؤخذ أغصانها لصنع المظلة (كالصفصاف وسعف النخل و"أغصان أشجار غبياء").

7- "بيظاه": (بيضة العيد= **Bezah = Egg**):

سمي كذلك نسبة إلى الكلمة الأولى التي تبدأ بها المقالة. ويعرف أيضا تحت اسم "العيد" (Yom Tob)، إذ يرسم الحدود التي تتحكم بإعداد الأطعمة أثناء الأعياد. كما يسرد مختلف أنواع الأعمال التي يحظر الإتيان بها أو يسمح خلال أيام العيد.

8- "روش هاشنه": (رأس السنة:**«Rosh Hashanah = «New Year**):

يتناول المسائل المتعلقة بالتقويم العبري ورؤية الأهلّة للسنة الجديدة، مثلما يحوي القوانين التي تجب مراعاتها في مطلع الشهر السابع (تشري)، أي رأس السنة المدنية عند اليهود. (انظر: سفر اللاويين 23: 24، والعدد 29: 1-7). وفيه أحكام عن صلوات العيد والنفخ بالبوق (Shofar).

9- "تعانيت": (الصوم= «Ta'anith -«Fast):

أحكام الصوم للأيام الرسمية أو المناسبات الطارئة، على الصعيدين الشخصي والجماعي، وترتيب الصلوات التي تتلى في ذلك اليوم.

10- "مجيللا": (لفافة التوراة «Megillah = «the seroll):

والمقصود بهذا السفر "كتاب استير" في الدرجة الأولى، لأنه يتناول أحكام قراءة قصة استير في عيد البوريم. كما ترد فيه أحكام أخرى متعلقة بقراءة التوراة أثناء العبادات العامة.

11- "موعيد قطان": ("العيد الصغير" «Mo'ed Katan = «Minor Feast):

يعرف أيضا بـ"مشكين (Mashkin)نسبة إلى الكلمات الأولى في السفر. ويتناول أحكام العمل أثناء الأيام الفاصلة بين أوائل عيد الفصح وأواخره وبين عيد المظال. كما يتحدث عن الفرائض المتعلقة بالحزن والحداد.

12- "حجيجا": ("تقدمات الأعياد" «Hagigah = «Festival Offering):

يتناول القوانين والأحكام المتصلة بالقرابين التي تقدم في الأعياد، ويقارن بين شعائر الأعياد الثلاثة الكبرى، بالإضافة إلى الحديث عن فريضة الحج إلى القدس، ونوع القرابين التي ينبغي تقديمها في مثل تلك المناسبات. (انظر سفر الخروج 23: 17. والتثنية 16: 16). ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا السفر يتضمن ذلك الاستطراد الشهير عن التعليم الباطني للتوراة، حيث تكثر التخريجات والشطحات الخيالية التي وجدت تربتها الخصبة في كتاب "الزوهار" (الإشراق)، وكان لها أبعد الأثر في تعاليم القبّالة أو التصوف اليهودي.

ج- السدر الثالث: "سدر ناشيم" (النساء :(Seder Nashim = «Women»

تشتمل أسفار هذه القسم من التلمود على قوانين الزواج والطلاق، وغير ذلك من الأحكام التي تحدد العلاقات بين الزوجين، وبين الجنسين بصورة عامة. وهناك مقدمة ضافية تتصدر المجلد الأول، من وضع الحاخام الأكبر "هرتز" بعنوان: "الزواج والطلاق ومكانة المرأة في اليهودية". لذا يحسن بكل من يريد التوسع في موضوعات مماثلة أن يرجع بنفسه إلى المصادر. أما أسفار هذا القسم فإنها تبلغ السبعة عددا، وهي موزعة على أربعة مجلدات من طبعة سونسينو.

1- "يباموت": (Yebamoth = «Sisters-in-law», or «Levirate marriage»):

"الأخوات الشرعيات" أو "زواج اللاويين": هو العنوان المعرّب لهذا السفر الذي يبدأ بالحديث عن الشرع التوراتي القائل بوجوب زواج الأخ من امرأة أخيه المتوفى دون أن يخلّف الأولاد. (انظر سفر التثنية 25: 5-9). كما يتناول الزيجات المحظورة بشكل عام، وحق الفتاة القاصرة في إبطال عقد زواجها، بالإضافة إلى التقليد اليهودي المعروف بـ"خلع النعل" (انظر سفر التثنية 25: 7-11). و"خلع النعل" يتم عند امتناع الرجل عن أخذ امرأة أخيه، عملا بقوانين الزيجة اللاوية. فتصعد أرملة الأخ إلى الشيوخ معلنة أمامهم: "قد أبى أخو زوجي أن يقيم لأخيه اسما في إسرائيل. لم يشأ أن يقوم لي بواجب أخي الزوج" [8]. وحين يصرّ الأخ على الرفض أمام شيوخ المدينة، تتقدم امرأة أخيه و"تخلع نعله من رجله وتبصق في وجهه وتصرخ وتقول: هكذا يفعل بالرجل الذي لا يبني بيت أخيه. فيدعى اسمه في إسرائيل بيت مخلوع النعل". كما تسمى عملية خلع النعل هذه بـ"حاليصاه" (Halizah)، والمرأة التي قامت بها تدعى "حالوصاه".(Haluzah).

2- "كتوبوت": (شؤون الزواج والعقود- "Kethuboth="Marriage Settlements"):

يتناول هذا السفر أحكام الاتفاق حول العروس، والغرامة المتوجبة

8- "والبكر الذي تلده يقوم باسم أخيه الميت لئلا يمحى اسمه من إسرائيل". (تثنية 25: 6).

عن الإغواء، بالإضافة إلى واجبات الزوجين، وحقوق الأرملة والأولاد المتحدرين من زيجات سابقة. (انظر سفر الخروج 22: 16).

3- "نذاريم": (النذور -"Nedarim = "Vows):

يصف هذا السفر مختلف أشكال النذر، والأنواع غير الصحيحة من النذور وكيفية إلغائها والتراجع عنها. كما يتحدث عن قوة إلغاء النذور التي نذرتها المرأة أو الابنة وألزمت نفسها بها. (انظر سفر العدد 30: 3 وما بعدها).

4- "النظير": (النذير أو الناذر - "Nazir = "Nazirite):

يتحدث عن النذر الذي يلزم به "النذير" نفسه وكيفية التخلي عنه، وما هي الأمور المحظورة على النذير، أو القيمة التي تعطى لنذر النساء والعبيد.

5- "سوطاه": ("المرأة المشبوهة" "Sotah = "Suspected Adultress):

إن الموضوع الرئيسي لهذا السفر هو المحنة التي تتعرض لها المرأة التي يشك زوجها في إخلاصها ويتهمها بارتكاب الزنا، والإجراءات التي ترافق ذلك. (انظر سفر العدد 5: 12 وما بعدها). وهناك موضوعات أخرى تتعلق بالمعادلات والصياغات الدينية، ما يجوز منها بلغات أخرى وما لا يصح إلا بالعبرية وحدها. كما يتحدث هذا السفر عن "الأنواع السبعة من الفريسيين"، وعن الإصلاحات التي أوجدها "هيركانوس"، إلى جانب الحرب الأهلية التي دارت رحاها بين "أريستوبولس" و"هيركانوس" حينذاك.

6- "غطين": ("كتب الطلاق"، وثائق الطلاق-

:(Gittin="Bills of Divorcement")

يعرض بالتفصيل للظروف المختلفة التي تؤدي بالرجل إلى مناولة المرأة وثيقة طلاقها عندما يجري فسخ الزواج. وفي الشرع اليهودي هناك أسباب معينة، كما هي الحال في الشرائع الدينية الأخرى، تخوّل الزوج حق إرغام زوجته على القبول بالطلاق والعكس بالعكس. أما كتابِ الطلاق أو الوثيقة فتدعى بـ"غط" و"جط" (Get)، أي الصيغة المفردة لعنوان السِفر.

7- "قيدوشين": ("التكريس" - "Kiddushin="Consecrations, Betrothals):

يتناول هذا السفر الشعائر والفرائض المتصلة بالخطوبة والزواج، كما يتحدث عن كيفية اقتناء العبيد والأقنان بصورة شرعية. واستملاك العقارات، إلى جانب مبادئ الأخلاق، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بعقود الزواج والقران.. الخ.

د- السدر الرابع: "سدر نزيكين" (الأضرار Seder Nezikin):

تقسم الأسفار العشرة في هذا الجزء من التلمود إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول ويضم الأسفار أو الأبواب الثلاثة الأولى -الباب الأول والأوسط والأخير- وموضوعها العام هو القانون المدني. ففي التلمود الفلسطيني تندرج هذه الأسفار الثلاثة تحت تسمية شاملة: "قضايا المال". أما القسم الثاني فيضم مقالتي "سنهدرين" و"ماكوّت" في القانون الجنائي، وتأتي الأسفار الخمسة الباقية بمثابة ملاحق لهما. وربما اتضح ذلك من خلال تناولنا لكل سفر على حدة.

1- "بابا كامّا": ("الباب الأول" - Baba Kamma = Firste):

التسمية آرامية الأصل، والمسمى يتناول أحكام الأضرار اللاحقة بالأملاك، والأذى المرتكب بحق الأشخاص بدافع إجرامي أو على صعيد الجنحة. كما يعالج قضايا التعويض عن السرقة والسلب واقتراف العنف. ومن أحكامه الذائعة الصيت في شتى المصنفات والمقتبسات عن التلمود نذكر ما يلي:

إذا نطح ثور الإسرائيلي ثورا يملكه رجل كنعاني فلا يلتزم صاحب الثور اليهودي بشيء. أما إذا كان الثور الكنعاني هو البادئ بالنطح، فعلى صاحبه أن يتكفل بالتعويض الكامل عن كل عطل وضرر! .(Baba Kamma 38 a, p. 215).

2- "بابا متزيا": ("الباب الأوسط" - Baba Mezi'a = "Middle Gate"):

يتناول الأحكام المتعلقة بالأشياء المفقودة التي يتم التقاطها أو العثور عليها، البيع والمبادلة والربا والغش والاحتيال واستئجار العمال والبهائم، بالإضافة إلى الإيجار والتأجير والملكية المشتركة للبيوت والحقول. ولا يخفى بأن هذا السفر كان موضع اهتمام الذين حاولوا إرجاع "الأخلاق اليهودية" إلى تعاليم التلمود. فهو مليء بالأحكام التي تميز بين اليهودي والأممي، على نحو لا يختلف كثيرا عن مناطحة الثيران.

3- "بابا بترا": (الباب الثالث - Baba Bathra = "Last Gate"):

يعالج هذا السفر القوانين المتعلقة بتقسيم أملاك الشراكة والعقارات، وقوانين التجارة، بالإضافة إلى القيود المفروضة على الأملاك الخاصة والعامة،

وحقوق الملكية والوراثة. كما يتناول مسألة التملك والاستملاك وإعداد مسودات الوثائق. ويقول الذين درسوا أحكام هذا الباب إن معظمها يرتكز إلى القانون التقليدي.

4- "سنهدرين": (المحاكم القضائية : **Sanhedrin = "Courts"**):

يتناول تأليف مختلف المحاكم القضائية، وإجراءات المحاكمة، وعقوبات الموت والإعدام عن الجرائم القصوى. فهو مليء بالقوانين المتعلقة بالمحاكمات والتحكيم والإجراءات القضائية في القضايا المالية والجرائم الكبرى. كما يتضمن مواصفات لكيفية تنفيذ أحكام الإعدام وعقوبات الموت، إلى جانب العقائد المتصلة بالديانة اليهودية. ويحوي الشيء الكثير مما له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بمحاكمة السيد المسيح، والعقوبة التي ينبغي إنزالها بالخارج عن دينه!

5- "ماكوت": ("الجلدات" **-Makokth =Stripes**:

يتحدث هذا السفر عن اليمين الكاذبة، والحنث باليمين، وشهادة الزور، وعن "مدن اللجوء". هذا بالإضافة إلى الآثام المرتكبة وعقوبتها الجلد بالسياط، والأحكام المتعلقة بكيفية تنفيذ الجلد (39 جلدة). (انظر: سفر التثنية 25: 2 وما بعدها، 19: 16 وما بعدها و19: 2، وكذلك سفر العدد 35: 10 وما يليها).

6- "شبوعوت": (القسم أو اليمين -**"Shebu'oth = "oaths**):

يتناول هذا السفر مختلف أنواع اليمين، ما يحلفه الشخص بمفرده أو أمام المحكمة. ويمين المحكمة يصدق على الشهود والمتقاضين، مثلما يصدق على المراقبين والأوصياء. (انظر: سفر اللاويين 5: 14).

7- "عدويوت": ("الشهادات" - (**Eduyyot = "Evidences"**):

يتضمن هذا السفر مجموعة من القوانين والأحكام المختلفة، وهي مأخوذة من أقوال الثقات البارزين، فيها الكثير من المأثورات التي جرى الاستشهاد بها في عهد رئاسة الرباني "أليعازر بن عزاريا" لمدرسة الشريعة الدينية.

8- "عابودا زاره": ("عبادة الأصنام" :**("Abodah Zarah = "Idolatory**):

يتحدث عن عبدة الأصنام والأوثان: شعائرهم وطقوسهم وأعيادهم. كما يتضمن مواصفات الأحكام التي ينبغي إنزالها بعبدة الأصنام والذين يشاركونهم أو يختلطون معهم عن طريق التعامل أو الاتصال الاجتماعي. وسوف نأتي على ذكر شيء مما ورد في هذا السفر عندما نصل إلى موضوع "المفاهيم والتصورات التلمودية". (انظر سفر التثنية 4: 25 وما يليها).

9- آبوت": (سفر الآباء = Abot "Fathers"):

يتضمن التعاليم والأقوال المأثورة عن آباء التقليد اليهودي منذ السنهدرين الأكبر فصاعدا. وهو مليء بالتعاليم الأخلاقية والأقوال الحكمية المنسوبة في معظمها إلى التنائيم.

10- "حورايوت": (الأحكام أو القرارات = Horayoth "Decisions"):

يتناول الأحكام الخاطئة التي تصدر عن السلطات الدينية في المسائل المتعلقة بالشعائر والطقوس. ويتحدث عما يتوجب تقديمه من تضحيات وذبائح فيما لو تصرف الجمهور وفقا لهذه التعاليم والأحكام الخاطئة.

هـ - السدر الخامس: "سدر قداشيم": (المقدسات Seder Kodashim):

إن الموضوع الرئيسي لهذا القسم من التلمود يدور حول الطقس القرباني والتضحيات المتعلقة بالهيكل. ومعظم الفرائض والأحكام الواردة في أسفاره كانت مرتبطة أشد الارتباط بوجود الهيكل. لكن الربانيين في فلسطين وبابل تابعوا اهتمامهم بالطقوس القربانية والعبادات رغم خراب الهيكل، وانقطاع الصلة بين الممارسة الفعلية والغرض الرئيسي من وراء تلك الشعائر. ويحاول الرباني الذي كتب مقدمة هذا الجزء في طبعة سونسينو إرجاع الاهتمام لدى المدارس الدينية المتأخرة بموضوع الطقوس القربانية إلى اعتبارات تاريخية -أكاديمية وأخرى عملية على حد سواء-. فمن جهة، كان هناك الأمل اليهودي في تطلعه الدائم إلى إعادة بناء الهيكل، عاجلا أم آجلا، واستعادة الطقس القرباني؛ لذا رأوا من واجبهم الإلمام بقوانين تلك الطقوس التي سوف تؤذن بالرجوع إلى سابق العهد. ومن جهة ثانية، نما الاعتقاد لدى الربانيين بأن دراسة الشرائع والفرائض القربانية يمكنها أن تحل محل طقس الهيكل، وهي لا تقل قيمة بالتالي عن تقديم القرابين والتضحيات في حد ذاتها. ولنا عودة إلى هذه المسألة فيما بعد.

لقد قسم "ابن ميمون" أسفار هذا الجزء إلى ثلاثة أقسام: سفر القرابين، وسفر العبادة، وسفر القداسة. أما التقسيم التقليدي فإنه يقوم على أساس أحد عشر سفرا، هي كما يلي:

1- "ذباحيم": ("الذبائح" = Zebahim "Animal Offerings"):

يحتوي هذا السفر على الأحكام المتعلقة بتقديم الذبائح الحيوانية على اختلاف أنواعها والمراحل التي تمر بها. كما يضع الشروط التي تجعل التقدمات مقبولة أو غير مقبولة. ويسهب في شرح الشعائر المتصلة برش الدماء وإحراق القطع الدهنية أو الذبيحة الحيوانية كلها، إلى آخر ما هنالك من التفاصيل العائدة لهذه الدراسات. (انظر: سفر اللاويين 1: 1 وما بعده).

2- "مناحوت": (تقدمات اللحوم والشراب = Menahoth "Meal-offerings"):
يصف قواعد إعداد تقدمات الطعام والشراب وكيفية القيام بها: من سكب الزيت على القرابين (لاويين 2: 1)، إلى الدقيق الملتوت، ومن حزمة أول الحصيد (لاويين 23: 10)، وإلى الأقراص الاثني عشر التي تخبز من الدقيق أيضا (لاويين 24: 5). (انظر أيضا: سفر العدد 15: 3- 14).

3- "حولين": ("الدنيويات" = Hullin "Non-Holy", "Things Secular"):
يتضمن هذا السفر مواصفات ذبح الحيوانات والطيور للاستهلاك العادي، بالإضافة إلى تعداد لمختلف الأمراض التي تحظر على اليهودي أكل تلك الذبائح. وهناك معالجة عامة لجميع قوانين الأطعمة والأحكام التي ينبغي التقيد بها في إعداد الطعام.

4- "بكوروت": (الباكورة = Bekoroth "Firstlings", "First-born"):
يتناول القوانين المتعلقة بالمواليد البكر من الحيوان والإنسان وفقا لما جاء في التوراة: "قدّس لي كل بكر كل فاتح رحم من بني إسرائيل من الناس ومن البهائم، إنه لي". (خروج 13: 1). (انظر أيضا: خروج 13: 12 -13، وعدد 18: 15 -17، وتثنية 15: 19 -23. ولاويين 27: 26 و32 -33: فيما يتعلق بعشار البهائم).

5- "عراكين": ("التقديرات" - Arakin = Valuations" Estimation):
يتضمن هذا السفر قواعد تحديد الكمية التي ينبغي تقديمها وفاء لنذر ما إلى الهيكل. بحيث يجري "تقويم" الشخص أو الشيء المنذور وفقا لما جاء في (لاويين 27: 2 -27). و"التقويم" يختلف باختلاف السن والجنس (الذكر والأنثى)، كما أن "تجنيس" البهيمة و"تقييمها" عائد إلى كاهن الهيكل. وعلاوة على "التقويمات" المذكورة يتناول السفر القوانين التابعة لسنة اليوبيل. (انظر: لاوين 25: 8 -15).

6- "تموراه": (الإبدال أو البدل - "Temurah = "Substitutions", "Change):
يتناول قواعد إبدال القرابين وتغييرها: الجيد بالرديء، والرديء بالجيد، وفقا للشريعة الواردة في (سفر اللاويين 27: 10). أي أن الموضوع يتعلق بتبديل بهيمة نجسة بأخرى قد سبق تقديسها على مذبح الهيكل.

7- "كريتوت": (الرسوم الجزائية - "Keritot = "Excisions):
يعالج الآثام والأخطاء التي تخضع لعقاب "القطع" أو الفصل فيما لو جرى اقترافها بملء الإرادة (" فتقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدي" (سفر التكوين 18: 14). أما إذا جرى ارتكاب الخطيئة عن غير قصد، فلابد أيضا

من تقريب القرابين تكفيرا عنها. ويبحث هذا السفر كذلك الحالات التي يتوجب فيها تقديم القرابين بصورة غير مشروطة أو تعليق التقدمات.

8- "معيلاه": ("الإثم والخطيئة" - = Me'ilah "trespass"):

يتناول هذا السفر مسألة انتهاك الحرمات والمقدسات، وتدنيس الأشياء التابعة للهيكل أو المذبح حسبما ورد في (لاويين 5: 15-16).

9- "تاميد": (التضحية اليومية أو المستمرة- "Tamid = "continual sacrifice):

يصف خدمات الهيكل من حيث اتصالها بتقديم القرابين اليومية في الصباح والمساء، وخصوصا الخراف التي ينبغي تقديمها على المذبح، صباحا وعشية. (انظر خروج 29: 38-41 وعدد 28: 2-8).

10- "ميدوت": (المقاييس والأبعاد-

:("Measurements" Meddot= "Dimensions",

يحتوي هذا السفر على مقاييس الهيكل ومواصفاته، سواء لجهة الساحات والأبواب والقاعات أم لجهة المذبح. كما يتضمن وصفا للخدمات التي يؤديها الكهنة أثناء وجودهم في الهيكل وقيامها بحراسته وتدبير شؤونه.

11- "قنّيم": (الأعشاش - "Kinnim = "Bird nests):

يسرد الأنظمة والأحكام المتعلقة بتقديم العصافير والطيور قربانا للتكفير عن الخطايا والمعاصي التي يقترفها الفقراء. كما يتناول بعض الأحوال والشروط المتصلة بالنجاسة والقذارة. ويبحث حالة الخلط بين الطيور التي تخص مختلف الأشخاص، أو التي تنتمي إلى تقدمات مختلفة. (انظر لاويين 4: 1 و5: 7 و12: 8).

و- السدر السادس: "سدر طهوروت": (التطهيرات - Seder Tohorot):

إن الموضوع المشترك بين أسفار هذا الجزء السادس والأخير من التلمود يتصل بأحكام "الطهارة" و"النجاسة" أو "الرجاسة" لدى الأشياء والأشخاص. وتؤلف هذه الأحكام نوعا من مجموعة قوانين تتعلق بالطهارة اللاوية. كما أنها وثيقة الصلة بالمعبد اليهودي. ولا تستقيم بمعزل عنه. ويقول "أبشتاين" في مقدمته لهذا الجزء(9) بأن عددا لا يستهان به من أحكام الطهارة لم يؤثر في الإنسان العادي حتى على زمن الهيكل، إلا إذا قدر له أن يزور تخوم الهيكل، أو أن يكون على صلة بالطعام المقدس.

ومما يجدر التنبه له هو أن قوانين "النجاسة" هذه لم تكن نافذة المفعول خارج فلسطين. فقد بطل معظمها بعد خراب الهيكل، وانتقلت إلى عالم النسيان في فلسطين بالذات، إلا ذلك القانون المتعلق بأحكام الحيض لدى النساء ("الحائضة"): فإنه ما زال ساري المفعول حتى أيامنا هذه، حيث أصبح التشديد محصورا بالدرجة الأولى في مسألة "الرجاسة" اللاوية، وتعدّى نطاق العلاقات الزوجية. والمعروف أن أحكام الطهارة هذه تستند إلى عدد من الأوامر والنواهي الواردة في أماكن مختلفة من الأسفار الخمسة للتوراة. وبنوع خاص في الإصحاحات (11-15 من سفر اللاويين).

وهناك تساؤلات كثيرة حول الدوافع الكامنة وراء أحكام الطهارة والنجاسة. مثلما أن مصادر النجاسة تنحصر بالفئات الثلاث التالية: (أ) الموت (انظر سفر العدد 19: 14): "هذه هي الشريعة. إذا مات إنسان في خيمة فكل من دخل الخيمة وكل من كان في الخيمة يكون نجسا سبعة أيام". (ب) المرض. و(ج) الوظائف الجنسية. كيف لنا أن نفسر بواعث هذه الأحكام؟ وهل هي خارجة عن نطاق العقل البشري؟

9- انظر:

- Epstein: «Introduction to Seder Tohoroth», XIII –XXII.-

يقول بعض العلماء إن الغرض الأساسي منها له صلة وثيقة بالصحة العامة والوقاية من الأمراض. لكن هذا التعليل يبقى ناقصا، إذ توجد أحكام كثيرة لا علاقة لها البتة بالصحة العامة. ويبحث "روبرتسون سميث"، في دراسته عن "ديانة الساميين"، عن بواعث أخرى تتصل بالطوطمية والتحريم والحظر. أما "موسى بن ميمون" فقد تناول هذا الموضوع في "دلالة الحائرين"، وتوصل إلى القول بأن الغاية من وراء هذه الأحكام هي فرض قيود وشروط معينة على تقرّب بني إسرائيل من الله، بحيث تلقي هذه الأحكام في روعهم حسّ الخشية والإجلال والرهبة إزاء "أبيهم وملكهم الإلهي". ولهذا السبب نجد معظم تلك القوانين لا يسري مفعولها إلا على الهيكل والمعبد المقدس وما يتصل به من الأشياء. أما مصادر النجاسة في نظر ابن ميمون فهي التالية: القذارة والأوساخ الحسية، الجثث البشرية، جيف الحيوانات والطيور والزحافات، الوظائف الجنسية، وأمراض البرص!

ننتقل الآن إلى تقديم وصف مختصر للأسفار الاثني عشر التي يتألف منها هذا الجزء:

1- "كليم": ("الأواني" والأوعية - :**(Kelim = "Vessels")**:

يتحدث هذا السفر عن قواعد النجاسة في الأواني والأدوات التي تستخدم للمنفعة البشرية، فيحاول تبيان الظروف والشروط التي تتحكم بنجاستها أو تجعلها عرضة للتنجس. والأواني تشمل الأثاث والملابس وغير ذلك من أدوات الاستعمال. (انظر لاويين 11: 32 –35).

2- "أوحولوت": ("الخيام" – **(Oholot = "Tents")**:

يتناول الخيام والمساكن باعتبارها ناقلة للرجاسة والنجاسة، سواء عن طريق جثة الميت، أو بواسطة الأواني والأوعية التي توجد معها تحت سقف الخيمة أو المسكن، حيث تنتقل منها إلى الأشخاص والادوات الأخرى. (انظر سفر العدد 19: 14–15).

3- "نجاعيم": (البرص، الطواعين، الأوبئة – **(Nega'im = "Leprosy"**:

يبسط القوانين المتعلقة بمعالجة البرص في البشر والألبسة والمساكن وعلى مختلف الدرجات، وفقا لما جاء في (سفر اللاويين إصحاح 13–14). كما يتضمن المواصفات الضرورية لتطهير الأبرص وطرد النجاسة من بدنه!

4- "فاراه": ("العِجْلَةُ الحمراء"، البقرة الصغيرة - (Parah = "Red Heifer"):
يتحدث هذا السفر عن الخصائص الواجب توفرها لدى العجلة الحمراء لكي يصار إلى إعداد رمادها للاستخدام في التطهير من النجاسة والرجاسة (انظر سفر العدد 19: 2-13).

5- "طوهوروت": (تطهيرات- "Tohoroth="Cleannesses" "Purifications"):
يعالج أحكام النجاسة في الأطعمة والأشربة، على اختلاف أنواعها ودرجاتها، كما يبيّن الشروط التي تتحكم في تنجيسها عن طريق الاحتكاك بمختلف مصادر الرجاسة ودرجاتها.

6- "مكفاعوت": (الآبار والخزانات-
(Mikwa'oth = "Wells", "Pools of immersion"):
يتضمن هذا السفر مواصفات الآبار والصهاريج والخزانات لجهة المتطلبات التي تجعلها صالحة شعائريا للتطهير والتغطيس. كما يتناول القواعد المتحكمة في جميع أنواع التغطيس الشعائري والطقسي. (انظر لاويين 15: 11-12).

7- "نداه": (الحائضة والحيض - "Niddah = "The Menstruant"):
يفصّل القول في أحكام النجاسة الشرعية التي تنشأ لدى النساء تبعا لظروف جسدية معينة. (انظر لاويين 15: 19 -31، ولاويين 12: 2-8).

8- "ماكشيرين": (الاستعدادات - "Makshirin = "Predispositions"):
يتناول الظروف التي تصبح الأطعمة بموجبها قابلة للنجاسة أو عرضة للتنجس بعد احتكاكها بالسوائل، كما يعدد السوائل التي تجعل الأطعمة في تلك الحالة من الاستعداد والتعرض. (لاويين 11: 34-40).

9- "زابيم": (الزاب، السيلان - "Zabim = "They That Suffer Flux"):
يتحدث هذا السفر عن نجاسة الرجال والنساء لدى الإصابة بالأمراض الزهرية والسيلان المنوي وغيره، وفقا لما جاء في (لاويين 15: 2-18).

10- "تبول يوم": (الغسل اليومي-
(Tebul Yom = "Immersed at day Time"):
يبحث في طبيعة النجاسة لدى الشخص الذي قام بالغسل الشعائري المفروض أثناء النهار لتطهير نفسه، لكن عليه الانتظار حتى غروب الشمس لكي يعتبر طاهرا ونظيفا. (انظر لاويين 22: 6-8).

11- "يداييم": (اليدان وتطهيرهما "Yadayim = "Hands"):

يتناول نجاسة اليدين قبل الغسل وكيفية تطهيرهما بطريقة شعائرية مستمدة من الشريعة الشفهية. والتطهير يتم بالماء. كما يتضمن إلى جانب ذلك بحثا عن بعض أسفار التوراة، ويسجل شيئا من المناظرات والخلافات التي دارت بين الصدوقيين والفريسيين.

12- "عقصين": (سويقات الثمار وقشورها – "Ukzin = "Stalks'):

يعرض للظروف والشروط التي تصبح بموجبها سويقات النبات والثمر قابلة لنقل النجاسة إلى الثمار والنباتات المتصلة بها، والعكس بالعكس: أي كيف تتنجس هذه لدى ملامستها للأشياء النجسة!

إن هذا الوصف السريع، وبشكل عام، لأقسام التلمود البابلي وأسفاره ليس غرضه أكثر من مجرد التعريف بالموضوعات والمسائل الواردة في الكتاب المذكور. فالناحية التي تستأثر باهتمامنا الآن تمت بأوثق صلة إلى مصير التلمود بعد الانتهاء من جمعه وتدوينه، وإلى الأثر الذي أحدثه في حياة اليهود، والدور الذي لعبه في تكوينهم. حتى إن اليهودية -في معتقداتها وإيمانها، في شعائرها وطقوسها الدينية، لا بل في أخلاقياتها وفضائلها وكل ما يتصل بحياة اليهود وتفكيرهم وأفعالهم- هذه اليهودية باتت مقترنة بالطابع التلمودي والرباني. ومنذ نهاية القرن السابع للميلاد، أو مطلع القرن الثامن. فصاعدا يصبح الحديث لازما عن "اليهودية التلمودية" أو "الربانية" (Talmudic Judaism - Rabbanism) كما يصبح اعتبار التلمود بمثابة نقطة التحول الأبرز في تاريخ اليهود. فقد أخذت هذه اليهودية التلمودية تعمل جادة على ترسيخ دعائمها وتوطيد تعاليمها، ولم يطل بها الوقت كثيرا حتى أضحت تعاليم التلمود هي المعايير السائدة والمقبولة في كل ما يتعلق بحياة اليهود وأعمالهم ونشاطهم الفكري.

وليس من قبيل المغالاة أو التعميم المتسرع أن نجد كبار المؤرخين المحدثين، المؤرخين اليهود منهم قبل الأجانب، يعتبرون التلمود بمثابة العامل الجوهري في التاريخ اليهودي. فهو يؤلف في نظر المؤرخ "هاينريخ غريتس" "نقطة تحوّل في التاريخ اليهودي"، لا بل هو "مربّي" اليهود ومعلّمهم الأكبر The educator of the jewish nation.. وفي ذلك يقول المؤرخ نفسه ما يلي:

"لقد كان (التلمود) تاريخ العائلة بالنسبة للأجيال اللاحقة، ففي عالمه شعروا أنهم يقيمون في بيتهم، يسكنونه ويتحركون بداخله: المفكر في عالم الفكر، والحالم في صور مثالية رائعة. وطيلة ما ينيف على الألف سنة كان العالم الخارجي والطبيعة، كانت البشرية وأصحاب السلطان، وكانت الأحداث بالنسبة للأمة اليهودية أشبه بالأمور التافهة وبالقشور، لا بل مجرد وهم زائف. أما الواقع الحقيقي والأوحد فكان التلمود. والحقيقة الجديدة في نظرهم لم تكتسب طابع الإثبات واليقين إلا عندما كانت تبدو بمنظار التلمود ومعياره، ومن خلال تكهناته وتنبؤاته. حتى إن المعرفة بالتوراة -وهي التاريخ الأقدم لعنصرهم، وبأقوال النار والبلسم التي تفوّه بها أنبياؤهم، والمزامير التي فاضت بها نفوس منشديهم- هذه كلها لم تعرف لديهم إلا عن طريق التلمود وفي ضوئه"(10).

إن هذه المكانة التي تبوأها التلمود لدى اليهود، والتأثير الذي مارسه في حياتهم وتفكيرهم ونظرتهم إلى العالم هما موضوع الفصل التالي.

10- انظر:
- H. Graetz: "History of the Jews", vol. II, (From the Reign of Hyrcanus to the Completion of the Babylonian Talmud). The Jewish publication Society of America, Philadelphia, 1956, p. 634.

الفصل الرابع

مكانة التلمود واليهودية التلمودية

"إبان انحطاط الحياة الفكرية لدى اليهود، وهو الانحطاط الذي بدأ في القرن السادس عشر، نظرت أكثريتهم الساحقة إلى التلمود وكأنه السلطة العليا حتى إن التوراة أنزلت إلى مرتبة ثانوية، والمعاهد اليهودية نذرت نفسها لدراسة التلمود دون منازع، لدرجة أصبح "الدرس" معها مرادفا لـ"دراسة التلمود".

- (الموسوعة اليهودية).

"في سن الخامسة: دراسة التوراة.

وفي العاشرة: دراسة المشنا.

وفي الثالثة عشر: الوصايا والتكليف.

وفي الخامسة عشر: دراسة التلمود".

- (سفر الآباء: الفصل الخامس).

لكي نتوصل إلى فهم صحيح للسيطرة التي مارسها التلمود على عقول اليهود وحياتهم، ويتسنى لنا بالتالي أن نتعرف إلى طبيعة اليهودية التلمودية والدور الذي لعبه الربانيون في تكوينها وإرساء دعائمها، يتوجب علينا الانطلاق من نظرة محددة الأبعاد والزوايا إلى تاريخ اليهود في إطاره الضيق والخصوصي. وليست الغاية من وراء ذلك هي النظر إلى تاريخ اليهود بمنظار العزل عن مجرى التاريخ الإنساني العام، بقدر ما هي محاولة لفهم التطورات الداخلية والتكوينات الدينية والثقافية باعتبارها تمثل خير تمثيل الاستجابة اليهودية لتحديات البيئة والتأثيرات الحضارية الآتية من الخارج. إن النظرة التخطيطية إلى التكوينات والمراحل التي قطعها تاريخ اليهود قد تساعدنا على توضيح الرؤية وتزوّدنا بالفهم الصحيح لسياق التطور اليهودي بالنسبة للتلمود. ويمكن العثور على ذلك التخطيط الملائم لحاجات هذه الدراسة في كتابات المؤرخ اليهودي الروسي "سيمون دوبنوف"[1].

يقسم مخطط التاريخ اليهودي عند "دوبنوف" إلى قسمين كبيرين لكل منهما تكويناته وفتراته. ولا ضير هناك في تقديم الخطوط العريضة لهذه التقسيمات، علما بأن اهتمامنا ينحصر منذ الآن فصاعدا بالقسم الثاني أو "التكوينات المركبة".

1 -التكوينات الرئيسية:

أ- الفترة الأولية أو التوراتية.

ب- الفترة الثانوية أو الروحية -السياسية (فترة الهيكل الثاني 538 ق. م - 70 ب. م).

1- اهتم هذا المؤرخ (Simon Dubnow 1860-1941) بدراسة التاريخ اليهودي من زاوية علم الاجتماع، كما سلك المنهج التركيبي في محاولته الرامية إلى إبراز الخطوط الرئيسية لعملية التاريخ، واستقراء تلك الخطوط من مجموعة الوقائع المتراكمة. والمعروف عن "دوبنوف" أنه عارض الصهيونية. وكان شديد التمسك باللغة الروسية وآدابها، مثلما أنه نادى بتحقيق نمط من الاستقلال الذاتي على صعيد الثقافة اليديشية داخل الإطار الروسي الأوسع. فقد اعتبر الصهيونية بمثابة "صيغة علمانية للصوفية الدينية"، وقام بتحليل ظاهرة الصهيونية السياسية على هذا الأساس في مقالة نشرها عام 1898 بعنوان "الواقع والخيال في الصهيونية". حتى إنه رفض القدوم إلى فلسطين عام 1933 هربا من الاضطهاد النازي (كان دوبنوف يقيم في برلين منذ خريف 1922)، وفضّل العودة إلى "ريغا"، حيث كانت وفاته على أيدي النازيين.

2- التكوينات المركبة:

أ -الفترة الغاؤونية، أو سيطرة اليهود الشرقيين (500 - 980 ب. م).

ب- الفترة الربانية-الفلسفية، أو سيطرة اليهود الإسبان (980 إلى 1492 ب. م).

ج- الفترة الربانية-الصوفية، أو سيطرة اليهود الألمان والبولونيين (من 1492 إلى 1789).

د- الفترة الحديثة للتنوير (القرن التاسع عشر)[2].

2- انظر مقالة "دوبنوف" التي كتبها أصلا كمقدمة للطبعة الروسية المختصرة من كتاب "غريتس" عن "تاريخ اليهود"، في المصدر التالي:

- Simon Dubnow: "Nationalism and History", Essays on old and new Judaism, Ed. With an Introd By Koppel S. Pinson, (Jewish publication Society of America, Philadelphia, 1958), p. 272.

يعود تاريخ هذه المقالة إلى عام 1893. وقد ترجمها إلى الألمانية "إسرائيل فريدلاند" (1898) ونقلتها عام 1903 "هنرييتا تزولد" إلى الإنجليزية لتصدر عن جمعية النشر اليهودية في أميركه.

أ- العصر الغاؤوني:

لنضع القسم الثاني من هذا المخطط نصب أعيننا ريثما نتابع بصورة انتقائية أهم التطورات التي شهدها تاريخ التلمود ومرت بها اليهودية التلمودية. ماذا حدث للتلمود أثناء الفترة المعروفة بعصر الغاؤونيم (Gaonic period) وإبان سيطرة اليهود الشرقيين، أي بين القرنين السادس والعاشر؟

لقد شهدت هذه الفترة، على صعيد التطور الداخلي لليهودية، التطورات والأحداث التالية:

- *أولا:* انتهاء عملية الجمع والتنقيح والتدوين، بحيث أصبح التلمود البابلي منذ نهاية القرن السابع تقريبا مصدر النفوذ الهائل في حياة اليهود. فهو المرجع المعترف به لكل من شاء الاطلاع على التقليد الديني، كما أنه يؤلف تلك المجموعة الموثوقة للعقائد الدينية التقليدية في تجاوزها لمضمون التوراة وتطلعها إلى "تكملة" التقليد المكتوب أو الشريعة المكتوبة. وفي ذلك تقول "الموسوعة اليهودية":

"إن التنقيح النهائي للتلمود البابلي يؤذن ببداية حقبة جديدة في تاريخ الشعب اليهودي، إذ يصبح التلمود بالذات خلال هذه الحقبة بمثابة العامل الأهم على الصعيدين التاليين: فهو نقطة الارتكاز في تطور روح اليهودية وتجلياتها، مثلما أنه يؤلف أثرا أدبيا عميق الارتباط والتأثر بمصائر الذين اعتبروه كناية عن حافظهم الواقي".

- *ثانيا:* أصبحت الأكاديميات البابلية مصدر السلطة المركزية ليهود العالم قاطبة. فهي صاحبة التفسير المأثور لأحكام التلمود، وإليها اتجهت أنظار اليهود طلبا للرأي والمشورة في تفسير النص أو تأويل أحكامه وفقا لحاجات الحياة ومتطلبات الأوضاع المتبدلة. ومما لا شك فيه أن ازدهار دراسة التلمود وانتشارها من بابل إلى مصر وشمال إفريقيه وإيطاليه وإسبانيه وفرنسه وألمانيه، لم يبلغ الشأو الذي بلغه إلا بفضل التأثير الذي أحدثته الثقافة العربية الصاعدة لدى اليهود المنتشرين في العالم الإسلامي. فالحضارة العربية في دنيا الإسلام كانت أحد "العاملين الرئيسيين اللذين أيقظا القوى اليهودية من سباتها

وأطلقا الوحي لبروز النشاطات اليهودية، وهي النشاطات الفكرية التي تدين لها الروح اليهودية بالفضل على مدى قرون عديدة من الإنتاج الرائع والمثمر" (الموسوعة اليهودية).

- *ثالثا:* أثمرت النشاطات التفسيرية التي انصرف إليها الغاؤونيم وبرعوا فيها تمام البراعة تلك المجموعات الفقهية المعروفة بـ"أدب الردود" (Responsa Literature). وهذه الردود هي الأجوبة التي كان رؤساء المدارس التلمودية في العراق يبعثون بها ردا على الأسئلة الموجهة إليهم من شتى النواحي والأمكنة التي يقطنها اليهود. لذا تدعى هذه المراسلات بين الطرفين بـ "الأسئلة والأجوبة" أو "السؤالات والجوابات"(Sheeloth u-Teshuboth). وقد أصبحت ردود الغاؤونيم وعلماء الفقه التلمودي بمثابة المعيار الشرعي الموثوق به لدى الأجيال اللاحقة. كما يعود الفضل إلى نشاطات هؤلاء في البدء بتصنيف الشرائع التلمودية وإيفاد المبعوثين إلى يهود العالم لإيصال نسخ من التلمود أو تسليم التفسيرات المعيارية. هذا بالإضافة إلى جهود المدارس العراقية في توحيد النص التوراتي بإضافة النقاط والحركات وغير ذلك من علامات القراءة، لكي يستقيم النص على أساس قراءة ثابتة تدعى "المأثورة" (Masorettes) أو المنقولة.

- *رابعا:* شهدت فترة الغاؤونيم هذه أول حركة مناوئة لسلطان التلمود. فالقرائية (Karaism) سميت كذلك نسبة إلى "أتباع التوراة أو المقرا" «Mikra»، على النقيض من "مشنا" بمعنى التكرار الشفهي. والقراؤون هم أصحاب "عنان بن داوود" الذين أخذوا بالظهور منذ أواسط القرن الثامن ("العنانية" في كتاب الملل والنحل للشهرستاني). ثم ظهر منهم بنيامين النهاوندي، تلميذ عنان، وإسماعيل العكبري، وموسى الزعفراني ("التفليسي") ويوذعان الهمداني، وإسحق بن يعقوب الأصفهاني ("العيسوية")، ودانيال القوميصي (الدمغاني) وغيرهم[3]. المهم هو أن القرائية ليست كما يقول أعداؤها الربانيون ومن يجاريهم من المؤرخين وليدة النقمة الشخصية لدى "عنان" بسبب فشله في الوصول إلى رئاسة الجالوت. بل ينبغي النظر إليها على حقيقتها: حركة مضادة للتلمودية ومناوئة لسلطة الربانيين. فهي تستمد جذورها من بعض العناصر

3- انظر "الموسوعة اليهودية" تحت مادة:
.«Karaites and Karaism», vol. VII, 1905, pp. 438-447

الصدوقية والأسينية، كما يظهر تأثرها الواضح بعلم الكلام الإسلامي وعقائد المعتزلة وأصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. والمبدأ القرائي الذي أطلقه "عنان" ضد التلموديين هو: العودة إلى التوراة والتقيد بنصها، ثم مباشرة البحث والتفسير على هذا الأساس واعتماد التأويل.

إن التلمود يلقى معارضة شديدة لدى القرائين، وهم يرفضون التقليد الرباني. لذا قوبل انتصار القرائية بجملة قاسية من جانب التلموديين. ففي القرن التاسع، مثلا، توطدت دعائم القرائية في بلاد فارس، واتسع انتشار الدعوة بين اليهود حتى انتقلت "عدوى" القرائية إلى مصر وبلغت إسبانيه، مما جعل اليهود ينقسمون إلى معسكرين: المعسكر الرباني أو التلمودي، ومعسكر القرائين. ولقد بلغت الحركة القرائية ذروتها خلال القرنين العاشر والحادي عشر، حتى إن الغاؤون "سعديا الفيومي" (892-942) هبّ للدفاع عن اليهودية التلمودية ضد هجمات القرائين، وراح يؤلف الردود النقدية على معتقدات القرائية. كما التجأ "سعديا" إلى الثقافتين العربية والإغريقية في محاولته الرامية إلى إرساء دعائم العقائد الدينية والممارسات اليهودية على أساس عقلاني. فجاء كتابه الفلسفي بالعربية "كتاب الأمانات والاعتقادات"(933) نسيجا على منوال علم الكلام الإسلامي. لكن نجم القرائية لم يؤذن بالزوال، رغم تعرّض دعاتها لأعنف الهجمات التلمودية. بل نجد مركز الثقل اليهودي منذ أواسط القرن العاشر آخذا في الانتقال التدريجي من العراق إلى يهود الأندلس.

ب- العصر الإسباني:

إذا كانت النزعة القرائية قد شكلت تهديدا فعليا لسيطرة التلمود ونفوذه الطاغي على الحياة اليهودية، فإن التصوف اليهودي (القبالة) استمد عناصره الكثيرة من التلمود وراح ينازعه تلك السيطرة من الداخل، حتى استطاع الوقوف إلى جانب التلمود ومقاسمته النفوذ المتصاعد بازدياد. ومنذ القرن الحادي عشر نجد عقائد القبالة (ومعناها "التقليد المتوارث" = Kabbalah) آخذة في الانتشار بين اليهود لكي تصبح عند مجيء القرن الرابع عشر مدار اهتمام الكثيرين منهم بعد أن كانت وقفا على "النخبة الممتازة" التي تصطفي نفسها لتقبّل التعاليم والعقائد السرية وتلقيها عن "السلف الصالح".

مما لا ريب فيه أن جذور التصوف اليهودي ترجع إلى التوراة نفسها. فهناك مادة غزيرة جدا في أسفار العهد القديم، كما أن التلمود لا يقصّر عنها أبدا في هذا المضمار. ومن الأمثلة البارزة على مادة "القبالة" في التوراة والتلمود نذكر ما يلي: قصة الخليقة في سفر التكوين، رؤيا أشعيا في الهيكل، وأوصاف المركبة السماوية في الإصحاح الأول من سفر حزقيال، وتلك الرؤى الكشفية والنبوئية في سفر دانيال. كما أن التلمود مليء بالتأملات الصوفية حول مسألتي "عمل الخليقة" (Maaseh Bereshith) و"المركبة الإلهية" .(Maaseh Merkabah) ويقول أبشتاين: "إلا أن هذه العقائد الصوفية كانت موضع الاحتراس الشديد في الأزمنة التلمودية، فلم يسمح بشرحها إلا لفئة قليلة من المريدين المختارين، خوفا من أن يؤدي الإفضاء بسرها لدى الجهّال إلى تعريضهم للفهم الخاطئ، مما يؤدي بدوره إلى انتشار الشكوكية والهرطقة"[4].

ويبدو أن العصر الغاؤوني شهد اهتماما ملحوظا بصوفية "المركبة" و"الخلقية". فهناك شذرات من أدب صوفي يعرف باسم "الهياكل" (Hekaloth) أو "الحجرات السماوية" يرجع تاريخها إلى زمن الغاؤونيم، وهي تتحدث عن الذين "ينزلون إلى المركبة" (Yorede Merkabah) أو يرتادونها. مثلما يتحدث

4- انظر Epstein، المصدر السابق، ص 225.

التلمود بالذات عن المتصوفين الذين دخلوا جنة الفردوس" .(Pardes) وإلى جانب هذه الرواسب والشذرات يطالعنا كتاب "شيعور كوماه" (مقاييس القوام الإلهي) الذي سبقت الإشارة إليه في حديثنا عن ابن حزم الأندلسي. ثم يأتي "سفر يتزيراه" (كتاب الخلق = Sefer Yetzirah) الذي يذكره التلمود كمثال على أهم أثر صوفي يرجع عهده إلى تلك الفترة.

وفي القرن الثالث عشر نجد "موزس نخمانيدس" (توفي 1270)، وهو من كبار علماء التلمود في زمانه، يبذل جهودا واسعة لنشر عقائد "القبّالة" وتعاليمها، ويحتمي خلف نفوذه التلمودي، لكن يعلن بأن الصوفية هي من صميم اليهودية وفي جوهرها الصلب.

على أن المنعطف الرئيسي في تطور "القبّالة" يأتي في مطلع القرن الرابع عشر، منذ ظهور الكتاب الشهير بـ"الزوهار" (كتاب الإشراق Zohar)، والزوهار -كما يقول عارفوه- يتخذ شكل الشرح والتعليق على أسفار التوراة الخمسة، لكي يكشف عن المعنى الخفي لروايات التوراة والوصايا الإلهية. أما الطرق التي يستخدمها "الزوهار" لتحقيق الكشف النوراني والإشراقي فهي ذاتها المرصودة في التلمود. وقد سميت تلك الطرق الأربع باختزال حروفها الأولى إلى لفظة "فردوس" (P A R D E S) أو العكس بالعكس! هذه الطرق هي: التفسير الحرفي (Peshat)، و"التأويل الرمزي" (Remez)، والدرس الشرحي المكثّف (Derush)، و"السر الصوفي" (Sod).

ولا مانع من التعرف على عجل إلى فحوى هذه الطرق[5]، دون أن ننسى ما يلي: يمجد "الزوهار" طريقة "السر الصوفي" في التفسير ويعتبرها "جسد التوراة"، بينما تؤلف الأسرار الخفية "روح" ذلك الجسد.

1- الفهم البسيط لمعاني الألفاظ والأشياء :(Peshat) وذلك تمشيا مع مبدأ التفسير الأولي الذي يذكره التلمود: "لم يحدث أبدا أن عبارة من عبارات التوراة سافرت عمليا إلى ما وراء حدود معناها الحرفي".

2- الرمز (Remez)أو التلميح: وتقوم هذه الطريقة على اكتشاف الدلالات المتضمنة في بعض الحروف والعلامات السطحية في ظاهرها. فقد اعتبروا تلك

5- اعتمدنا في ذلك على مقالة "عمانوئيل دويتش" عن التلمود. انظر Rapaport، المصدر السابق، ص 16-18.

الحروف والعلامات بأنها تدل على شرائع وقوانين غير مذكورة بوضوح أو تفصيل، لكنها إما موجودة تقليديا أو حديثة الصياغة. وعندما جرى تطبيق هذه الطريقة بشكل أعم وأشمل، تولد عنها نوع من "الحافظة الاصطلاحية"، أو نمط من الكتابة الاختزالية شبيه بما كان يدونه كتّاب الاختزال الرومان .(Natorikon) ثم أضيفت النقاط والملاحظات إلى هوامش النسخ المخطوطة. وبذلك تم وضع الأساس للنص القياسي المعروف بالمازورة (Massorah)، حفظا للنص بطريقة دبلوماسية!

3- الدرس المكثّف: (Derush) أي التطبيق الوعظي لما كان في الزمن الغابر على الماضي القريب وعلى الآتي، وتطبيق المعطيات التنبؤية والتاريخية على الوضع الراهن والفعلي للأمور والأشياء. وهذا مما أدى بدوره إلى قيام نوع غريب من الموعظة، تستند إلى جميع الوسائل الجدلية، وإلى الشعر والحكاية الرمزية، والأقوال المأثورة، والأمثال والأساطير وغيرها.

4- السر: (Sod) بمعنى الطلاسم المغلقة والأسرار الخفية. وهذا مما شجع على قيام "العلم الخفي" أو السري .(Secret Science) لكن هذا العلم لم يدرك أسراره إلا القليلون، بينما ترددت أصداؤه في كل من الأفلاطونية المستحدثة والغنوصية والقبّالة والهرمسية. فقد انطوى على شطحات خيالية ورؤى شاردة للأشياء الخارجة عن نطاق هذا العالم. واختلطت فيه عناصر الثيوصوفية بالميتافيزيقيا، وأخبار الملائكة بقصص الشياطين.

إن "الزوهار" يستقي الكثير من التلمود ثم يضيف عليه، أو يمعن في الكشف عن مضمونه الصوفي. وهو خلاصة التقليد الصوفي اليهودي حتى مطلع القرن الرابع عشر. فالأعداد والحروف يصبح لها مفعول السحر، لا بل هي تقبع خلف تجليّات الكون والخليقة. ويمكن الجمع بين تلك الأعداد (من 1-10) على نحو لا نهائي. أما تعاليم "الزوهار" التي ترجع إلى جذور تلمودية فمنها ما يتعلق بفكرة مجيء المسيح المنتظر وعودة بني إسرائيل إلى فلسطين وقيام الهيكل في موقعه القديم. والتوراة في نظر "الزوهار" هي "المخطط" أو "التصميم" الذي تزود الله به قبل خلق العالم! لأن التوراة تحوي كل شيء: جميع العوالم الممكنة وكل أفعال الخلق. لا بل كل كلمة فيها ترمز إلى شيء، وكل نقطة أو علامة تخفي وراءها سرا عظيما.

ولعل التطابق بين تعاليم التلمود وبين عقائد الزوهار(*) يتجلى خير ما يتجلى في تلك "المطابقة" المرجوة بين التوراة وبين العالم، أو بين أحكام التوراة والأجزاء التي يتركب منها الجسم البشري. فقد أحصى التلمود أحكام التوراة واعتبرها تضم 248 أمرا من الأوامر أو الوصايا و365 من النواهي، أي ما مجموعه 613 وصية بين أوامر ونواه. وهذا ما رمز إليه التلموديون والإشراقيون في حساب الجمل بلفظة "تريج" Taryag (ت = 400 + ر = 200 ÷ ي = 10 + ج = 3 =613). ثم عمدوا إلى المطابقة بين عدد كل من الأوامر والنواهي وبين عدد الأطراف (248) والمفاصل (365) في جسم الإنسان. حتى توصلوا إلى القول بأن مراعاة كل وصية من هذه الوصايا أو خرقها يؤدي، عن طريق الطرف أو المفصل المقابل لها في الجسم البشري، إلى رد فعل مماثل في عالم الأنوار، وينعكس بالتالي على الكون قاطبة!

إن هذه التعاليم والعقائد ليست يهودية الأصل والمنشأ، لكنها استحوذت على عقول المثقفين من اليهود وخلبت لب الجماهير اليهودية. وفي ذلك يقول "أبشتاين": "خلال فترة زمنية لا يصدق قصرها امتلك الزوهار على اليهود عقولهم وقلوبهم، وأصبح المصدر الثالث المقدس، بعد التوراة والتلمود، للوحي والهداية والإرشاد". ثم حمله اليهود معهم لدى الخروج من إسبانيا حيثما حلوا، فوصل إلى مدرسة صفد في القرن السادس عشر، حيث كان "إسحق لوريا" (1514-1572) الملقب بالأسد (آري) يستعد لاستقباله والإسهام بقسطه في الشرح والتطوير.

أما التأثير الثاني للتلمود في الفترة التي نتحدث عنها فقد تجلى من خلال تطور الشرع اليهودي (الحلقا) على يد الربانيين والشراح والمفسرين. والروافد التي صبت في مجرى اليهودية التلمودية إبان تلك القرون هي ثلاثة: 1- الشروحات التلمودية. 2- المصنّفات أو المجموعات القانونية-الشرعية. 3- الأجوبة والردود .(Responsa).

فالشروحات التلمودية وجدت "أميرها" -على حد قول المصادر اليهودية- في فرنسه بشخص الرباني "سولومون بن إيزاك" (من بلدة تروي 1040-1105) والملقب بـ"راشي" (Rashi) للتحبب. (انظر أبشتاين، المصدر السابق، ص 253).

(*)- انقلب "الزوهاريون" (الإشراقيون) على التلمود في القرن الثامن عشر بزعامة "جاكوب فرانك" (1726-1791) الذي ظهر عام 1755 في بودوليه (بولونيه) على رأس حركة مناوئة للربانيين وللتمسك بالتلمود. وقد اعتبر فرانك نفسه بمثابة المسيح المنتظر!

ولقد أصبح اسم "راشي" مقرونا بأشهر شرح مسهب للتلمود الكامل، فلا غنى عنه كمعين لأساتذة التلمود وطلابه(*). ونشأت في أعقاب ذلك مدرسة الشراح الذين أضافوا الحواشي والهوامش على شرح راشي وتفسيره، إذ يعرف هـؤلاء بـ «Tosafists» نسبـة إلى الإضـافـات أو الشـروح الإضـافـيـة الـتـي قـامـوا بـهـا (Tosafoth). كـمـا امـتـد نشـاط هـؤلاء حتى نهـايـة القـرن الـثـالث عشـر، واتسم شرحهم وتعليقهم باعتماد الطريقة الجدلية والمنهج النقدي، في محاولة لتحليل عبارات التلمود تحليلا منطقيا، واستخراج المبادئ الجديدة، أو صياغة الشريعة التلمودية وتحديثها.

وحين نأتي إلى مصنّفات الشرع (الحلقا)، نجد المدرسة الإسبانية قد سارت شوطا بعيدا خلال القرن الحادي عشر. فالمجموعات الفقهية العائدة إلى عصر الغاؤونيم باتت تحتاج إلى إعادة نظر لكي تفي بشروط التعليم ومتطلبات الحياة. ومن الذين تخرجوا في المعهد الفقهي اليهودي بمدينة لوسيانا (Lucena) الواقعة شرقي قرطبة وإلى الغرب من غرناطة: "إسحق بن يعقوب الفاسي" (1013–1103). فقد وضع هذا اليهودي المغربي الأصل مؤلفا في التشريع التلمودي يـعـرف بـ"كـتـاب الـفـقـه" (Halachoth) واسـتـخـرج فـيـه مـعـظـم الأحـكـام الـفـقـهـيـة التلمودية، حتى جاء مصنفه بمثابة "تلمود مختصر". وعلى أيدي "إسحق الفاسي" تتلمذ "موسى بن ميمون"، صاحب أهم مصنف للفقه التلمودي في القرن الثاني عشر (1135–1204).

(*)- مما تجدر الإشارة إليه هو أن تفسير "راشي" للتوراة كان بروح الإقطاعية في القرون الوسطى، رغم الايضاحات اللغوية والمنطقية التي أضافها إلى النص. وهناك مثال يستأثر باهتمامنا في تفسير راشي وشرحه للعبارة الأولى من التوراة. فهو يرى بأن السبب الكامن وراء البدء بقصة الخليقة هو لتبرير إعطاء الأرض المقدسة إلى بني إسرائيل. وبما أن الله خالق العالم، فباستطاعته تعيين أي جزء من هذا العالم ليكون نصيبا لمن يرغب هو فيه. كما ينسب إلى راشي القول بأن التوراة كان عليها الابتداء بالشريعة بدلا من سفر التكوين.

ويعلق "إربك فروم" على هذا التفسير بقوله: "إن ضيق الأفق في تعليق راشي يسترعي الانتباه. وبينما يتحدث النص عن خلق العالم، نجد راشي يفكر بالزعم اليهودي في امتلاك "فلسطين". وتمشيا منه مع العرف الإقطاعي السائد فهو يبرهن بأن الله يملك العالم بأسره، ولذا يحق له أن يعطي قطعة أو رقعة من الأرض لمن يشاء أو كما يطيب له. " انظر:

- Erich Fromm: "You Shall Be Gods", A Radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition, (Holt, Rinehart and Winston, New York: 1966), pp. 5-6.

صـرف "مـوسـى بـن مـيـمـون" حـوالي عشـر سنـوات (1170-1180) في إعـداد مصنفه الشهير تحت عنوان "تثنية التوراة" (Mishne Torah)، وقد عرف هذا المصنف في العبرية باسم "اليد القوية" ("يد هحزاقا" نسبة إلى أسفاره البالغ عددها 14 سفرا)، مع العلم بأن هذه التسمية ليست من مؤلفه. ويقول "إسرائيل ولفنسون" في معرض حديثه عن "مؤلفات مـوسى بن ميمـون الدينـية" مـا يلي عن الأسلوب الذي اعتمده صاحب تثنية التوراة:

"وإذا كانت طريقة التلمود هي العرض للموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحـاب المذاهـب والآراء المختلفـة، دون ترجـيح في أغلب المشكلات، فإن "موسى" كان يعتمد على رجاحة عقله، وعلى التقاليد الموروثة ويحكم حكما فاصلا. وهو لا يجمع روايات ولا يدخل في غمرة مناقشات، بل يفصل تفصيلا ويحكم حكما صريحا مبينا. فمـن هنا نراه لا يشـير إلى مصـادر أو إلى أسانيد أو إلى أصحاب المذاهب من أحبار التلمود، إذ ليست المذاهب هي جوهر الموضوع الذي يبحثه"[6].

إن "تثنية التوراة" -كما يقول ولفنسون- هو كتاب يبحث في "الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية". وهنـاك من يعتبره "أعظم مدون أنتجته قرائح اليهود بعد تدوين التلمود" (انظر: ولفنسون، المصـدر نفسه، ص 53). أمـا النسخـة التي اعـتـمـدهـا بـن مـيـمـون لـلـتـلـمـود الـبـابـلـي فيرجـع تـاريـخـهـا إلى الـقـرن السابع لـلـميـلاد. ويـبـدو أن المبدأ الـعـقـلاني الـذي انـتـهـجـه هـذا الـفـيـلسـوف في مصنفه المكتوب بأسلوب المشنا جعله يقصي عن مادته جميع العوائد الشعـبية التي كانت في منزلة الشريعة على زمن التلمود، لكنها تمتد في جذورها إلى الخرافات الشائعة والتصورات السخيفـة. فهو يـحـذف تـلـك المعتقـدات التلموديـة عن شؤم العدد المزدوج، إذ كان التلموديون يمتنعون عن جرع كـأسين من الشـراب، أو تناول صنفين من الطعام، لاعتقادهـم بأن "العـدد الزوجي" يـنـطوي على الشؤم والخطر[7]!

وربما كان المنحى الإنساني والعقلاني لدى "موسى بن ميمون" هو الذروة التي وصل إليها تطور الفقه اليهودي والتلمودي. فالمـوقف الأساسي لديه يتلخـص في القول بأن الشريعة والطقوس وجدت لأجل الإنسان وليس العكس من ذلك.

6- انظر إسرائيل ولفنسون: "موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته". المصدر السابق، ص 48.

7- راجع Epstein. المصدر السابق، ص 255.

أما التأثير الذي مارسه هذا المصنّف الميموني منذ نهاية القرن الثاني عشر فإنه يظهر بجلاء في كل المصنفات والمجموعات اللاحقة للشرع التلمودي. وقد برز ذلك التأثير على خير وجه لدى "يعقوب بن آشر" (1280–1340) في مصنفه المعروف بـ"سفر هاطوريم" (Sefer ha-Turim) أو "كتاب الصفوف"، حيث اعتمد على "تثنية التوراة" في تنسيق الأحكام الشرعية التي لها صلة وثيقة بالحياة العملية، وحذف تلك الشرائع والممارسات التي أصبحت بالية منذ خراب الهيكل.

يمتاز هذا المصنف الذي يعرف بـ"الطور" (Tur) بوضوحه وترتيبه المنطقي. وقد قام واضعه بتقسيمه إلى الأقسام الأربعة التالية [8]:

1– "سبيل الحياة"–(Orach Chayyim -The way of life): ويتضمن الشرائع المتصلة بالسبوت والأعياد والصلوات والمواسم.

2– "أستاذ المعرفة –(Yoreh Deah -Teacher of Knowledge): يتناول قوانين الأطعمة، وطريقة الذبح، وبيان المحللات والمحرمات من المأكولات، وقواعد الصدقات والنذور، والوقف والختان، وقواعد الحزن والحداد.

3– "الحجر المعين"–(Eben ha-Ezer -The Stone of Help): ويختص بأحكام النساء في الزواج والطلاق، وحقوق الزوجية وأحكامها، وغير ذلك من الواجبات والحقوق.

4– "صدر القضاء"–(Choshen ha-Mishpot -The Breast plate of Judgment): يشتمل على أحكام المعاملات والحقوق بجميع أنواعها، وفيه القوانين المدنية والجنائية وأصول المحاكمات. كما يحوي أحكام الميراث والوصاية والوصية والتوكيلات والشهادة واليمين والعقود والتسجيل.

ولا غرو فإن هذا المصنف قد تحول فيما بعد إلى دليل للحياة اليهودية، وأصبح منذ أواخر القرن السادس عشر صاحب السيادة المطلقة على حياة اليهود. ففي عام 1565 طبع اليهودي الإسباني الأصل "يوسف كارو" (1488–1575) كتابه المعروف بـ"شولحان عاروخ" (أي "المائدة المصفوفة") في مدينة البندقية. وقد اتبع "كارو" ذلك التقسيم الذي وضعه "يعقوب بن آشر" في كتاب "الطور". فما لبث كتابه أن أصبح "الكتاب الرسمي للطوائف اليهودية في المعاملات

8– اعتمدنا التسمية العربية كما وردت في كتاب: "الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين"، المصدر السابق.

القانونية المختلفة". لكن "يوسف كارو" ينتمي إلى مدرسة صفد في القبّالة. وسوف نعود إلى هذا الموضوع بعد قليل[9].

وعلى صعيد "الردود والأجوبة" نجد هذه الفترة تشهد تطورات بارزة بين يهود ألمانيه وفرنسه وإيطاليه. ففي مطلع القرن الثالث عشر يدخل أدب الردود عهده الكلاسيكي، وتشتد النزعة لدى الفقهاء التلموديين في الغرب بضرورة الاستجابة لحاجات العصر ومسايرة التطورات والأوضاع الخاصة. كما تأخذ سلطة الربانيين في الاتساع والازدياد.

9- يؤكد "أبشتاين" (ص261) بأن القبالي "يوسف كارو" لم يفسح مجالا أمام تأثير الصوفية على عمله الفقهي في التصنيف والتنسيق، وإن يكن الباعث الصوفي هو الذي أوحى له أن يقدم على عمل من هذا النوع. ومن الصعب الاقتناع بأن هذا القبالي الشهير استطاع أن يتحكم بتجاربه الصوفية إلى درجة إبعادها كليا عن نشاطاته الفقهية!

ج- ذروة السيطرة التلمودية:

إن القرن السادس عشر يمثل بداية السيطرة الفعلية للتلمود على الحياة اليهودية في أوروبه الشرقية. وقد اتخذت هذه السيطرة طابعا مميزا، في بولونيه على الأخص، إذ أصبحت بولونيه مركزا لدراسة التلمود. فالمصنف الذي جمعه ووضعه "يوسف كارو" في النصف الثاني من القرن السادس عشر اعتمد بصورة رئيسية على أحكام الثقات والفقهاء التابعين للمدرسة الإسبانية. فجاء عمله تجسيدا "للمنهاج" السفاردي، ولم يلتفت إلى العادات الشائعة والتقاليد السائدة في أوساط اليهود الاشكنازيين. لكن انتقال مركز الثقل اليهودي إلى بولونيه جعل علماء الفقه التلمودي والربانيين "الأشكناز" يهتمون بتلافي النقص الوارد في "الشولحان عاروخ". فقام أحدهم ويدعى "موزس إيسرلز" (1520–1572) بإضافة الهوامش والملاحق المتعلقة بالمنهاج "الأشكنازي" إلى مصنف "يوسف كارو". وصارت تظهر هذه الهوامش والإضافات في كل طبعة من طبعات الكتاب منذ 1578 فصاعدا.

فلم يمض نصف قرن على صدور الصيغة الموسّعة لهذا المصنّف التلمودي والفقهي حتى اكتسب القبول الجامع لدى اليهود، وأصبح يشكل حتى يومنا هذا المصنف المعول عليه بلا منازع للشرع والعرف اليهوديين. أما تأثيره فقد أدى إلى تجميد الممارسات الدينية اليهودية، وتحجير الفقه في قوالب الشكليات الشرعية الجامدة.

على أن استتباب الأمر لـ"الشولحان عاروخ" لم يضع حدا نهائيا لنشاط التلموديين والربانيين. ففي القرنين السابع والثامن عشر كانت سيطرة هؤلاء في أوجها، وتمكنوا من إخضاع العقل اليهودي لـ"نير التلمود". كما اشتدت النزعات القبالية والمسيائية، وعكف العارفون بالأسرار النورانية على إجراء حسابات السنة المقدسة والعجائبية، إيذانا بقرب الخلاص وبداية استرجاع الأمجاد الغابرة.

أما سيطرة الربانيين فقد وجدت سبيلها إلى الجماهير اليهودية في أوروبه الشرقية عن طريق التعليم والمدارس التلمودية(*). ليس ذلك فقط، بل إن الأسلوب الذي جرى اتباعه في دراسة التلمود وتدريسه كان له أبعد الأثر في ترسيخ السيطرة التلمودية على العقول، وفي تخريج نموذج فريد من نوعه لليهودي التلمودي.

فالطريقة الشائعة لدراسة التلمود في أكاديميات الربانيين كانت تعرف باسم "بيلبول" (Pilpul) وتعني "فلفل" أصلا. وربما سميت كذلك لما توسموه فيها من شحذ للذهن وتقوية لحدة التفكير! لكن هذه الفذلكة اللغوية لا تكفي لإيضاح التأثير البعيد الذي أحدثته "حبات الفلفل". فما هو الغرض الرئيسي من اعتماد هذه الطريقة؟ يقول المؤرخ اليهودي "سولومون غرايزل" عن الطريقة "الفلفلية" في دراسة التلمود ما يلي:

"لقد كانت طريقة تستند إلى الافتراض القائل بأن الحكماء القدامى، سواء كانوا من الذين يرد ذكرهم في التلمود أم من أولئك الذين كتبوا الشروحات عليه، بعيدون عن الخطأ. وإذا اختلفوا في الرأي، فإن خلافهم لا يعدو كونه خلافا في الظاهر. أما غاية الطالب فهي العثور على وسيلة جدلية تصلح لإزالة الفروقات وتسوية الخلافات. فالافتراض الأساسي كان موضع الشك، ومعظم الذين

(*)- يستشهد الحاخام اليهودي الإصلاحي "ألمر بيرغر" بعدد من الأقوال التي وردت في كتاب "صالو بارون" عن: "تاريخ اليهود الاجتماعي والديني" للتدليل على الرغبة اليهودية الجامحة في العيش داخل جدران الغيتو أو المعزل. وربما كان من المفيد إيراد أمثلة من تلك الأقوال:

أ- "وحتى في بولونيه، حيث لم يكن من حق المحكمة اليهودية إنزال عقوبة الموت باليهودي، فإن "السّحل" (Lynching)-كإجراء وقائي خارج عن نطاق القانون- لقي تشجيعا من جانب السلطات الربانية. أمثال صولومون لوريا".

ب- "تم عام 1412 في البرتغال سن أول قانون عام لتنظيم حياة الغيتو. ومع أن تبنّي هذا القانون جرى بناء على طلب وفد يهودي يمثل يهود البلاد، فإن مواده الرئيسية كانت قاسية للغاية وفي فيرونا ومانتوا كانت الجالية اليهودية تحتفل، بعد مضي وقت طويل على إقامة جدران الغيتو، بعيد سنوي في هذه المناسبة على غرار عيد البوريم".

ج- "إن الحي اليهودي في الإسكندرية القديمة أو في سردينيا. في القاهرة أو قرطبة إبان القرون الوسطى لم يحمل أية دلالة على الميضعة أو عقدة النقص. والحق يقال إن الربانيين التلموديين وبعض القرائين كانوا يصرون على الانفصال والعزلة لأسباب عملية وشعائرية على حد سواء". راجع:

- Elmer Berger: "A Partisan History of Judaism", page 96 : «What Happened to Judaism in the Ghetto»?

استعانوا بطريقة الفلفل كانوا يعرفون أن هذا الافتراض مشكوك بصحته. والواقع أن الغرض لم يكن يهدف إلى إزالة الفروقات بقدر ما كان يرمي إلى شحذ ذهن الطالب، لكي يتسنى له تعميق النظر في الحجج الصعبة التي ينطوي عليها النص التلمودي بالذات"[10].

وإذا كنا نتحدث عن "نير التلمود" وتسلط الربانيين على حياة اليهودي وتفكيره، فهناك شهادات عديدة تؤكد بصورة قاطعة على خضوع اليهود لنير التلمود والتقليد الرباني طيلة القرون التي سبقت ظهور حركة التنوير بينهم وقيام التطورات التي أجبرتهم على الدخول في العالم الحديث. فالتلمود نفسه يأمرهم بإحلال كلمات الربانيين في منزلة أعلى من كلمات التوراة. وقد سبق لنا أن استشهدنا بعبارات التلمود التي تناشد اليهودي بقولها: "يا بني، كن حريصا على مراعاة أقوال الكتبة أكثر من حرصك على أقوال التوراة، لأن أحكام التوراة تحوي الأوامر والنواهي. أما شرائع الكتبة فإن من ينتهك واحدة منها يجلب لنفسه عقوبة الموت" .(Tract. 'Erubin 216, p. 149).

وفي سفر "رأس السنة" (Rosh Hashanah) نقرأ كلاما مفاده أن التقليد الشفهي مساو لشريعة التوراة (19 أ، ص 78). كما أن "المشنا" في (سفر سنهدرين: 88ب، ص 587) ينص على ما يأتي: "إن القساوة أو التقيد الصارم بتعاليم الكتبة هو أشد منه بالنسبة إلى التوراة".

وفي هذا السفر أيضا نجد الربانيين يعلقون على قول الرباني "مائير": "من يدرس التوراة ولا يقوم بتدريسها: هذا هو من يلمّح إليه (سفر العدد 15: 31): "لأنها احتقرت كلام الرب ونقضت وصيته. قطعا تقطع تلك النفس. ذنبها عليها". لكن الرابي "ناثان" يلقي بثقله في الموضوع قائلا أن المقصود بذلك هو المشنا وليس التوراة: "أن تدرس التوراة ولا تلتفت إلى المشنا فإنك تقترف إثما بحق من أعطى التوراة، إذ لا يمكن فهم التوراة فهما صحيحا بدون شروحات المشنا وتفسيراته". (سنهدرين 99 ب).

أما الرابي "حسدا" فيقول في مكان آخر من (سفر سنهدرين أيضا 110 أ، ص 755): "إن من يعترض ضد حكم معلّمه فكأنه عارض العزة الإلهية" (تبعا لما

10- انظر ما يلي:
- Solomon Grayzel: "A History of the Jews" -From the Baby -Lonian Exile to the Establishment of Israel, (15th impression, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1964, p. 453).

جاء في سفر العدد 26: 9). ويستطرد الرابي "حنا ابن رابي حنينا" قائلا: "إن من يتخاصم مع معلمه، فكأنه قد تخاصم مع الحضرة الإلهية" (سفر العدد 20: 13). وهكذا تتوالى الأقوال الربانية لتجعل معلمي التلمود في مصاف الآلهة، وتنسب إليهم ما يشبه العصمة عن الخطأ.

وليس أدل على منزلة التلمود بلسان أحباره من تلك التشبيهات التي نجدها في أماكن عديدة من أسفار التلمود. فالربانيون يشبّهون التوراة بالماء[11]. وفي المقالة المعروفة بسفر الكتبة (Masech. Sopherim 136) تطالعنا التشبيهات التالية:

"إن التوراة أشبه بالماء، والمشنا أشبه بالنبيذ، والغمّارا أشبه بالنبيذ المعطّر. فلا يمكن الاستغناء عن هذه الكتب والأصناف معا، إن الشريعة هي كالملح، والمشنا كالفلفل، والغمّارا أشبه بالتوابل، فلا يمكن الاستغناء عن هذه الأصناف أيضا".

كما نقرأ في سفر "بابا متزيا" (33 أ، ص 206) قولا يرد ذكره في معظم المقتبسات التلمودية، من أجنبية وعربية، على النحو الآتي:

"من تعاليم التنائيم: أن من درس التوراة (وحدها) فقد فعل فضيلة لا يستحق المكافأة عليها. ومن درس المشنا فقد فعل فضيلة واستحق أن يكافأ عليها. أما الغمّارا فلا تسمو على طريقة درسها أية فضيلة أخرى. ومع ذلك ارجعوا دائما إلى المشنا أكثر من رجوعكم إلى الغمّارا"[12].

وفي سفر "عابوده زاره" (عبادة الأوثان: 35 أ، ص 169) نجد الرابي "ديمي" يعلّق على عبارة (نشيد الإنشاد 1: 2): "لأن حبك أطيب من الخمر"، بقوله: "إن جمع بني إسرائيل خاطب الواحد القدوس، تبارك اسمه، بما يلي: يا سيد الكون! إن كلمات أحبائك أعذب لدي من خمر التوراة" (أي إن الشروحات الشفهية للحكماء والربانيين هي أثمن من كلمات التوراة المكتوبة، لأن الشريعة الشفهية تكملة للمكتوبة وتتمة لها). كما نقرأ في السفر إياه (19 ب، ص 100)

11- انظر الحاشية رقم 7 في (سفر سنهدرين 7 أ، ص25).

12- يتساءل التلمود عن التناقض الذاتي في هذا القول. إذ كيف تؤلف دراسة الغمّارا أعظم فضيلة، ثم يأتي في أعقاب ذلك استدراك يناشد الطالب أن يعود دوما إلى المشنا أكثر من الغمارا؟! والتفسير الذي يقدمه الرابي "يوحنان" هو أن ذلك مرده إلى تعليم في زمانه اعتبر الغمارا أسمى من المشنا. مما جعل الناس يعرضون عن المشنا ويتجهون إلى الغمارا. لذا استدرك تعليمه الأول بقوله: "ومع ذلك ارجعوا دائما إلى المشنا أكثر من الغمارا".

على لسان الرابي "تنهوم بن حانيلاي" ما نصه: "ينبغي على المرء أن يقسم سنوات دراسته إلى ثلاثة أقسام، فيكرس الثلث الأول للتوراة، والثاني للمشنا، والثالث للتلمود".

إن هذه الأقوال المأثورة عن علماء التلمود هي غيض من فيض. ولا حاجة بنا إلى المزيد. فالمنزلة التي تبوأها التلمود والنير الذي وضعه على عقول اليهود، وبكلام آخر: سيطرة التلمود، هذه كلها تطالعنا في أجلى مظاهرها إبان وقوف اليهود على عتبة العصر الحديث، وتعرّض المثقفين منهم لتأثيرات الحضارة العصرية وأفكار التنوير. حتى إن استجابتهم لتحديات العصر اقترنت بثورة ضد التلمود، ومحاولة جريئة ويائسة في آن واحد للفكاك عن عبوديته وطغيانه.

وقد يطول بنا الأمر إذا ما حاولنا الإتيان بمزيد من الاستشهادات والأمثلة. ألم تقرن دعوة "موسى مندلسون" أثناء القرن الثامن عشر في ألمانيه -وعند بداية الإحياء الثقافي لليهودية- بنوع من رد الفعل الشديد ضد سيادة التلمود وسلطانه الجائر؟ ففي مطلع النصف الثاني من القرن الثامن عشر كتب "مندلسون" بمناسبة الإعلان عن صدور القسم الأول من ترجمة ألمانية للمشنا (1759) يقول: "أجد من المستحيل إقناع نفسي بأن خيرة العقول في شعب ما (ومن المؤكد أن الشعب اليهودي لا يشكو من نقص في العقول الجيدة) قد شغلت نفسها طيلة قرون عديدة بأثر واحد دون سواه لا يحوي إلا الحماقات والتفاهات. إن الاجتهاد غير المألوف الذي يكبّون به على هذه الدراسة، والحماس الشرقي الذي طالما رأيتهم يعكفون به على المجادلة في مسائل معينة، يظهران لي بأن الرجل العبقري يستطيع العثور على قوته الكامل في هـذا النوع من العلم"[13].

والحق أن "مـنـدلسـون" قـام بـعـد بضـع سـنـوات بترجمـة مختـارات من التـلمـود والمـدراش. لكن موقـفه من التلمـود كان يرى إفـادة تجنى متى جرت دراسـة هذا الكتاب على النحو الصحيح. بينما نجده يعتبر طريقة "الفلفل" مرفوضة، مثلما هـي مـغـالاة الـقـبـاليين مـقـرونـة بـالشـطـط. فـالـطـريـقـتـان مـثـال الانـحـطـاط والإسفاف، وكلاهمـا تكشفان عن تلك الهوّة التي تفصل بين اليهودية وبين الفهم الإنساني السليم.

13- نقلا عن المصدر التالي:

- Michael A. Meyer: "The Origins of the Modern Jews", Jewish Identity and European Culture in Germany: 1749-1824, (Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion: Los Angeles, Wayne State University Press, Detroit: 1967), P. 21-22.

وفي مطلع القرن التاسع عشر نجد "ليوبولد زونز" (Zunz)-وهو من الذين أسهموا في إرساء دعائم "علم اليهودية" (Wissenschaft des Judentumas) ودراساتها في العصر الحديث- يكتب في إحدى رسائله (6 نيسان، أبريل، 1819) إلى صديقه "اهرنبرغ" عن الحركة الإصلاحية ما يلي:

"طالما أنه لا توجد سلطة هناك للتصديق على المسألة بكاملها (عملية الإصلاح)، فلن يحدث شيء ذو أهمية وشأن. بل سوف يعمد كل امرئ إلى تنصيب نفسه مصلحا، والإسفاف إلى درجة البلادة. ولا يمكن القيام بعمل ما قبل الإطاحة بسلطان التلمود"[14].

نكتفي بهذا القدر، لكي ننتقل في القسم الأخير من هذا الفصل إلى التعرف على تأثير التلمود على اليهود من خلال التقييمات والأحكام الواردة في المصادر اليهودية دون سواها. وهنا أيضا لابد من انتقاء بعض الشهادات لضيق المجال، على أن نراعي في ذلك وثوق الصلة بموضوع (الوظيفة التي مارسها التلمود في حياة اليهود وفي تاريخ اليهودية).

14- المصدر نفسه، ص 152.

د- وظيفة التلمود وأثره:

تكثر في المصادر اليهودية تلك الأقوال عن دور التلمود والتي تنسج على منوال عبارة "أحد هاعام" التالية: "لم يحافظ شعب إسرائيل على السبت فحسب، بل إن السبت هو الذي حافظ على شعب إسرائيل" (1898)[15]. لذا تطالعنا عبارات لا حصر لها في معرض التأكيد بأن "التلمود هو الذي صان الشعب اليهودي وحافظ عليه، أكثر مما حافظ هذا الشعب على التلمود وصانه". بينما نجد "إسرائيل أبراهمز" يردد ذلك القول مع تعديل طفيف، حيث يعلن: "لقد بقي اليهودي على قيد الحياة عبر التلمود، ولا يزال التلمود حيا في حياة اليهودي"[16].

فما هي الوظيفة التي مارسها التلمود في الحياة اليهودية عبر القرون؟ وكيف لنا أن نفهم ذلك التأثير الذي تركه في العقل اليهودي، إذ كان التلمود يؤلف عالما قائما بذاته وملاذا يعزل اليهود عن العالم الخارجي؟

يقول المؤرخ اليهودي الألماني "هاينريخ غريتس" عن التلمود البابلي بأنه: "كان ذلك الأثير الذي صانهم من الفساد، وتلك القوة الدائبة التي تغلبت على الخمول وتبلّد الملكات العقلية، لا، بل ذلك النبع الأزلي الذي أبقى الذهن دائم التوقد والنشاط. وبكلمة واحدة: فإن التلمود هو مربي الأمة اليهودية ومعلمها". أما هذه التربية التلمودية فلم تكن تربية سيئة أبدا -على حد قوله- لأنها أثمرت أحسن النتائج وأفضلها. فالتلمود هو صاحب الفضل الأول في تحقيق الإنجازات التالية:

- *أولا*: لقد أنمى التلمود وتعليمه لدى اليهود درجة من الأخلاق لا يستطيع الأعداء إنكارها عليهم، وذلك رغم التأثير المزعج لكل من العزلة والإهانة والإضعاف المنظم للمعنويات.

15- انظر المختارات التالية: "في الفكر اليهودي"، للدكتور "ج. هـ. هرتس": الحاخام الأكبر للإمبراطورية البريطانية (عني بجمعها وتنسيقها)، نقله إلى العربية الدكتور الفريد يلوز (رئيس قلم الترجمة بوزارة الزراعة)، وصدر في القاهرة عن دار "مجلتي" للطبع والنشر. (بدون تاريخ). وأغلب الظن أن النص العربي مترجم عن: ""A Book of Jewish Thoughts.

16- انظر المقالة التي كتبها الحاخام أبشتاين بعنوان: The Rabbinc Tradition في المجموعة التالية: Ephraim Levine (Ed.): "The Jewish Heritage". (London, 1955) pp. 68-9.

- *ثانيا:* صان الحياة الدينية والأخلاقية في اليهودية، وأسهم في ترقيتها ورفع مستواها.

- *ثالثا:* كان بمثابة الراية التي التفت حولها الجاليات اليهودية المنتشرة في مشارق الأرض ومغاربها، وصانت اليهود من الانشقاق والانقسامات الطائفية.

- *رابعا:* أسهم التلمود في تعريف الأجيال اللاحقة إلى تاريخ الآباء والأجداد.

- *خامسا:* أنتج حياة فكرية عميقة الغور، بحيث حافظت تلك الحياة على اليهود المضطهدين والمحرومين من الجمود والركود، وأنارت لهم شعلة العلم(17).

إن كلمات هذا المؤرخ ليست فريدة من نوعها، فهناك شبه إجماع لدى المصادر اليهودية على تكرار هذه الأحكام والتقييمات. والموسوعة اليهودية لا تخرج عن الإجماع عندما تتحدث عن التلمود كأثر أدبي مارس نفوذا مزدوجا على الشكل الآتي: من جهة كونه ذلك العامل التاريخي الذي أثر في تاريخ اليهودية ومعتنقيها بالمساهمة التي أسداها على صعيد الحياة الدينية والفكر الديني في حقل الإرشاد والصياغة. وثانيا: لجهة التأثير الذي مارسه في إيقاظ النشاط الفكري وتطوره. إن سلطة التلمود تظهر لنا بوضوح من خلال الحقيقة التاريخية التي جعلت دراسته بمثابة الفريضة الدينية.

وهذا مؤرخ ثان يتحدث عن التلمود باعتباره (عنصر الجمع والتوحيد بين اليهود)، والقوة التي أسهمت في بقائهم على قيد الحياة، إذ يقول:

"وهكذا فإن التلمود قام بدور عنصر التوحيد بين اليهود. وضع المواصفات الأساسية لحياتهم، وأسهم في تماسكهم وجمعهم سوية على صعيد العمل والفكر. حتى إنه وحّدهم في اللغة، لأن الكتابات اليهودية المتأخرة، سواء كان ذلك في الكتب أو على صعيد المراسلات الخاصة، استعملت لغة التلمود وعباراته. أما المناقشات الشرعية في التلمود فلم تكن وحدها في ممارسة التأثير على اليهود، فالقصص والحكايات الرمزية والأمثلة والأقوال المأثورة -وهي الموزعة على سياق المناقشات- لعبت دورا مماثلا من حيث الأهمية القصوى في تكوين الخلق اليهودي إن التلمود كان قوة فاعلة في بقاء الشعب اليهودي على قيد الحياة"(18).

17- انظر خاتمة الفصل الثاني والعشرين من كتاب Graetz عن: "تاريخ اليهود"، ج 2، المصدر السابق، ص 635.

18- راجع المصدر التالي:

- Solomon Grayzel: "A History of the Jews", chapter 4 : «The Sea of Learning», op. cit, pp. 241-242.

أما الحاخام "أبشتاين" فإنه يعتبر مساهمة التلمود الكبرى في الحفاظ على ديانة اليهود وقوميتهم. وهو يستشهد بقول "لويس غينزبرغ" في أن التلمود "أتاح أمام اليهودية فرصة تكييف نفسها لكل زمان ومكان، ولكل مرحلة من مراحل المجتمع وتطور المدنية". ثم يتابع تقييمه لدور التلمود ويضيف قائلا: "في أوقات الشدة والخطر كان التلمود يقدم لليهودي ملاذا روحيا ينشد فيه الهدوء، ونـوعا من "أرض الأحلام" التي يعتكف فيها دوما، فيتناسى العالم الخارجي بكل ما فيه من كـراهية وخبث وفـظاظة وعـذابات. إن الأجـيال تلو الأجـيال من اليهـود، في انكبابها على صفحات التلمود، وجدت فيه إشباعا لتوقها الديني العميق، مثلما وجدت متنفسا لأسمى تطلعاتها الفكرية". لذا تصدق على ما حققه التلمود كلمات "فليكس برلس" (Perles) التي اعتبرت ذلك الإنجاز بمثابة "المعجزة التاريخية التي حقنت اليهود المشتتين وسط عالم يعاديهم، مرة تلو المرة، بحيوية ثابتة، مثلما أنها دمغتهم في الوقت نفسه بذلك الطابع الموحد الذي حافظوا عليه حتى يومنا هذا، رغم كل التأثيرات العاملة على تفكيكهم"[19].

وهناك، أخيرا، شهادة "ماير واكسمان" في كتابه عن "تاريخ الأدب اليهودي"، حيث يصف تأثير التلمود في الحياة اليهودية بالعبارات الآتية:

"لقد أصبح التلمود، بعد التوراة، كتاب اليهودي، وتقدم درسه في كثير من الأحيان على دراسة التوراة. فكان يؤلف طيلة أجيال عديدة تلك المجموعة الوحيدة من الكتب التي استغرقت فيها روح اليهودي واستحوذت على فكره. وشحذ الشبان اليهود أذهانهم بواسطة تعقيداته الصعبة وقياساته المنطقية الدقيقة، لكي يكتسبوا فطنة الفكر وسرعة الخاطر. ومن أساطيره اليانعة وحكاياته الغريبة استمد اليهودي إلهاما وعزاء في شدائد الحياة وصراعها. فأصبحت تعابيره الحكمية وأقواله المأثورة تؤلف جزءا لا يتجزأ من كلام اليهودي اليومي، كما صارت كل لهجة ينطق بها اليهودي مشبعة بها. حتى إن الجهلاء يستخدمونها في كلامهم"[20].

19- انظر مقالة أبشتاين عن "التقليد الرباني" في كتاب "التراث اليهودي". المصدر السابق، ص 68.

20- راجع ما يلي:

- Meyer Waxman: "A History of Jewish Literature", Vol. I: «From the close of the canon to the End of the 12th Century», 1st. Ed. 1930, (Thomas Yoseloff, New York -London: 1960), p.135.

إن هذه الأقوال والشهادات التي أوردناها فيما تقدم تكفي لإعطائنا فكرة واضحة عن وظيفة التلمود في الحياة اليهودية من وجهة نظر المؤرخين والباحثين اليهود المعاصرين. فهي تجمع كلها على الإشادة بدوره، وتعترف بمنزلته وأثره البعيد. لكنها تتجنب، على ما يبدو، إيراد كل إشارة من شأنها أن تبين لنا، بصورة مباشرة وصريحة، شيئا يسيرا عن النواحي المظلمة في تسلّط التلمود وطغيانه الجائر على الحياة اليهودية طيلة القرون. فالتلمود صاحب الفضل الأكبر في تربية اليهود وطبعهم بطابع معيّن. مثلما أنه ساهم إلى حد بعيد في إبقاء الصلات حية بين اليهود وتقاليدهم، وبنى لهم عالما قائما بذاته. لا ريب في ذلك أبدا. ومهما اعتصم الباحث في حصن التجرد والموضوعية، فلابد من التساؤل عن مقدار الصحة والإصابة في تلك الاتهامات والانتقادات التي درج فريق من الباحثين على توجيهها إلى التلمود: هل هو براء من كل تهمة ألصقوها به، وافتروها عليه افتراء؟

إن ما يهمنا في الدرجة الأولى -وبالنسبة لهذه الدراسة- قد لا يمت بوثيق الصلة إلى تبرئة ساحة التلمود أو إلى إدانته، فمن الصعب جدا إصدار حكم قاطع جازم لصالح التلمود أو ضده. ويكفي أن نقول في هذا الصدد ما يسرى مفعوله على كل كتاب ديني يرفعه الناس إلى مصاف التقديس، ويحافظون عليه مثلما يحافظ بدوره عليهم. فالعبارة التي قالها أحد اللاهوتيين المحدثين (بيتر فيرنفلس) عن الإنجيل تصدق أيضا على التلمود:

"كل امرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس، وكل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه".

ومما لاشك فيه أنه يمكننا العثور على الكثير من المسائل والعقائد التي تمتد جذورها الصهيونية إلى التلمود، مثلما توجد أيضا عقائد وأحكام أخرى لا علاقة لها البتة بالدعوة الصهيونية، وربما تقف وإياها على طرفي نقيض(*).

(*)- يقول "موريس آدلر" في كتابه عن "عالم التلمود" (نقلا عن مجهول): بأن (العهد القديم) من الكتاب المقدس هو من أشد كتب العالم عداء للسامية، لا بل أشدها. ففيه أوسع أنواع النقد الذاتي وأكثرها حدة، كما أنه يتضمن أقسى أنواع الإدانة لبني إسرائيل. ويمثل آدلر على ذلك بالإصحاح الأول من (سفر أشعيا): Bible: «The world's most Anti-Semitic book». وانظر ما يلي:

- Morris Adler: "The World of the Talmud", (2nd Ed, Schocken Books 58, New York: 1963), p. 134-135.

على أن هذا الموضوع سوف يشغلنا في القسم التالي من الدراسة. لنعد إلى تلك "النواحي المظلمة" في التلمود وتأثيره على اليهود، قبل ختام هذا الفصل.

ربما كانت فكرة (الاستعلاء أو التفوق والسيادة) (Supremacy) تمدّنا بوسيلة تتكفل بإيصالنا إلى المنطلق الملائم لغرض هذه الدراسة.

وفي سفر "مناحوت" (Menahoth, 536, p. 322) نجد الرابي "يشوع بن لاوي" يتساءل بدوره: "لماذا تشبّه إسرائيل بشجرة الزيتون"؟

- "لكي تعلم بأنه مثلما أن شجرة الزيتون لا تفقد أوراقها في الصيف أو في الشتاء، فكذلك بنو إسرائيل لن يضيعوا في هذا العالم أو في العالم الآتي"!

أما الرابي "يوناتان" فيقدم لنا التفسير التالي لهذا التشبيه: "لكي تعلم بأنه كما أن الزيتون لا ينتج زيتا إلا بعد الكبس والخبط، فكذلك هم بنو إسرائيل: لن يعودوا إلى جادة الصواب إلا بعد الآلام والعذاب".

إن فكرة الاستعلاء والتفوق ليست بالضرورة وقفا على اليهود دون سواهم في البشر، فالشعوب القديمة عرفتها من خلال التمييز بين من ينتمي إلى حظيرتها ومن يقف خارجها، وهناك نزعة "طبيعية" لدى الإنسان القديم إلى رسم حدود العالم من حواليه على نحو يميز فيه بين "عالمه الخاص وتخومه"، وبين كل ما يقبع وراء ذلك أو يتجاوز التخوم. لذا تبرز فكرة الحدود والأبعاد في تصور الديانات القديمة لمسألتي القداسة والنجاسة، أو في تقسيم العالم إلى "ركن مقدس" و"صقع مدنّس".

ويبدو أن اليهودية التلمودية حافظت على الكثير من ذلك وأحاطته بشيء من الكتمان وهالة من القداسة. فاستمر التقليد عبر التلمود وتأثيره الساحق دون أن يتاح له سبيل التطور والعلمنة على نحو سليم. والتقليد الذي نعنيه هنا هو وثيق الصلة بمفهوم الاختيار الديني (أو "الصفوة") لدى اليهود. لنقدم بعض الأمثلة على ذلك من التراث المدراشي: يتساءل صاحب المدراش المتعلق (بسفر العدد -Number Rabba- Midrash) ثم يجيب على سؤاله كما يلي:

"لماذا اختار الواحد القدوس، تبارك اسمه، بني إسرائيل؟ لأن بني إسرائيل اختاروا الواحد القدوس، تبارك اسمه، وتوراته".

وفي مدراش ثان عن (سفر الخروج - Exodus Rabba- Midrash) يطالعنا التفسير التالي:

"لماذا يشبّه بنو إسرائيل بحبة الزيتون؟ لأن زيت الزيتون لا يمكن خلطه مع المواد الأخرى، وكذلك بنو إسرائيل لا يمكن اختلاطهم مع الشعوب الأخرى"(21).

إن هذه الأمثلة، وكثير من غيرها، ليست غريبة عن التلمود أو عن عالمه. وإذا كان التلمود بمثابة "المعلم الأكبر" لليهود، فلا نستبعد مساهمة اليهودية التلمودية في تغذية الشعور الاستعلائي والحفاظ عليه إزاء العالم غير اليهودي. وفي ذلك يقول "برنارد لازار" محاولا توضيح الصورة التي رسمها اليهودي لنفسه، فنظر إليه العالم الخارجي ضمن إطارها:

"لكن اليهودي حافظ دينيا على فكرة الاستعلاء والتفوق هذه، واستمر في النظر بأنفة واحتقار إلى جميع الذين كانوا غرباء عن شريعته. أما الذي علمه أن يكون كذلك فهو كتابه، التلمود، المليء بعصبية ضيقة وضارية. لقد اتهم الكتاب بأنه ضد المجتمع، وهذه التهمة تنطوي على شيء من الحقيقة. وزعموا أنه يؤلف أقبح وأبغض مجموعة قانونية وأخلاقية، فوقعوا في الخطأ، لأن التلمود لا يقل أو يزيد إفرازا للقباحات عن سائر المجموعات والمصنفات الخصوصية والقومية. وإذا كان ضد المجتمع، فمرد ذلك إلى سبب واحد هو أنه مثّل، وما زال يمثل، على روح تختلف عن روح الشرائع النافذة في البلاد التي يقطنها اليهود، وأن اليهود أرادوا اتباع شريعتهم قبل اتباعهم للشرائع التي يسري مفعولها على كل فرد من أفراد المجتمع وفي لحظة من لحظات التاريخ بدا التلمود معاديا للإنسانية بصورة مهلكة، لأنه بقي على جموده وحاله، بينما كان يتغير كل شيء من حوله"(22).

21- انظر:

- W. Gunther Plaut: "The Case for the Chosen People", (Double-Day & Co, New York :1965), p. 76.

وفي مدراش عائد إلى عصر التنائيم ترد الفقرة التالية: "إن التوراة مخطوبة لإسرائيل، ولذا يتعذر على أي شعب آخر الاقتران بها أو تزوجها". أما تشبيه التوراة بالعروس (Kallah) فهو من التشبيهات الشائعة في التقليد اليهودي وفي أسفار التلمود وعقائد القبالة، وهناك قول ثان يعلن بأن "التوراة صممت خصيصا لأجل بني إسرائيل"! انظر فيما يتعلق بهذا المدراش ما يلي:

- Mordecai M. Kaplan: "The Greater Judaism in the Making". A Study of the Modern Evolution of Judaism, (The Reconstructionist Press, New York, 1960). Paperback Ed: 1967, p. 10.

22- انظر Lazarre، المصدر السابق، ص 133-134.

على أن "لازار" يعترف بفضل التلمود في تكوين اليهود، ويؤكد على دوره الحاسم في تحويل "الأفراد المتحدرين من أصول متفرقة" إلى "شعب واحد". فالتلمود في نظره يبقى ذلك "القالب" الذي صنع "النفس اليهودية" وصاغ خصائصها. مثلما أنه "خالق الجنس" أو "صانع" العنصر" اليهودي. وسوف نتحدث عن هذه الناحية بشيء من التفصيل في القسم التالي من الدراسة.

إزاء هذا الإجماع اليهودي على الإقرار بمنزلة التلمود ودوره الأساسي في تكوينهم والحفاظ عليهم وصيانة خصوصيتهم ونظرتهم الضيقة إلى الغير، لا يسعنا إلا القبول بما يقوله اليهود أنفسهم، دون تجاهل السيئات التي يعزفون عن ذكرها أو حتى مجرد التلميح إليها. وهنا لابد لنا من الإشارة إلى "الشوائب" التي اعترف بوجودها المؤرخ اليهودي "غريتس"، وقام بتصنيفها تحت الفئات الأربع التالية:

1- يحتوي التلمود على الكثير من التفاهات والمعابثات التي يعالجها الربانيون بقدر كبير من الجدية والخطورة.

2- يعكس التلمود شتى الممارسات والآراء الخرافية التي كانت سائدة في مكان ولادته الفارسي، وهي تؤمن بفعالية العلاجات العجائبية والعقاقير الشيطانية والسحر والرقيات والتعاويذ، إلى جانب تفسير الأحلام، وهذه كلها من الأمور التي تتنافى مع روح الديانة اليهودية.

3- يتضمن التلمود أيضا أمثلة متفرقة ومنعزلة على الأحكام والمراسيم القاسية ضد أبناء الأمم والديانات الأخرى.

4- ويحبذ التلمود، أخيرا، شرحا وتفسيرا مغلوطا للكتاب المقدس، فيقبل التفسيرات الخاطئة التي ينفر منها الذوق السليم ويأباها[23].

إن "غريتس" يعتقد بجواز المقارنة بين التلمود من جهة وكتابات آباء الكنيسة المسيحية من جهة أخرى. فالاثنان كان نشوءهما خلال الفترة نفسها تقريبا -على حد قوله- لكنه لا يلبث أن يطرح السؤال عن مسؤولية التلمود، فيقول: "هل يجوز تحميل التلمود ككل مسؤولية هذه الشوائب، واعتباره مجموعة من التفاهات والضلالات؟ "ثم يجيب على سؤاله، بأن التلمود ليس من عمل مؤلف واحد، بحيث نستطيع مطالبة هذا المؤلف بتحمل المسؤولية عن كل كلمة وردت

23- راجع Graetz، المصدر السابق. ص 632-633.

فيه. ويحسم المسألة على النحو الآتي: "المؤلف هو الأمة اليهودية بأسرها"! (المصدر نفسه، ص 633).

إن التنصل من المسؤولية بتجاهل الفاعل، ثم نسبة التلمود بمجموع أسفاره إلى اليهود ككل، يضعنا في مأزق حرج جدا، رغم كونه يتفق مع الدور الذي مارسه التلمود في تكوين اليهود وتوجيههم. لذا نكتفي بتسجيل الأهمية التي يحتلها التلمود ولا تجاريه التوراة فيها. والتلمود هو "صانع اليهود"، وأعظم عامل على الإطلاق في تماسك عنصرهم. لا، بل هو "معلمهم الأكبر"، ومصدر عقائدهم الدينية وشرائعهم. كما أن تأثير التلمود على يهود اليوم لا يختلف كثيرا عن تأثيره لدى يهود الأمس بالنسبة للديانة والأخلاق وغيرها من المعتقدات والممارسات. وهذا هو الحاخام "أبشتاين" يؤكد لنا في كتابه عن اليهودية (المصدر السابق، ص 130) ما يلي:

"على الرغم من اتساع الهوة التي تفصل العالم الحديث عن الأزمنة التلمودية، فإن التلمود لا يزال، بعد التوراة، تلك القوة الروحية والأخلاقية الخصبة التي تشد أواصر الحياة اليهودية، وتوحّد بينها.

فالطقوس والشعائر والليتورجي وقوانين الزواج لدى الإنسان اليهودي الحديث تستقي عناصرها مباشرة من التلمود، مع العلم بأن التلمود هو الذي أضفى الصيغة النهائية على تلك العقائد الدينية والأخلاقية التي تؤلف في معظمها الديانة اليهودية في يومنا هذا".

وما علينا في ختام هذا الفصل إلا إلقاء نظرة عابرة على أسماء الكتب اليهودية التي مارست تأثيرا بالغا على التاريخ، وفقا للنظرة التي يتخذها اثنان من اليهود الأمريكيين. ففي كتاب يحمل عنوان "الكتب اليهودية العظمى، وأثرها في التاريخ"[24] انتقى "كابلان" و"ريبالوف" اثني عشر كتابا -من بين خمسين- تمثل أهم الكتب اليهودية. وجاءت القائمة المختارة على النحو الآتي:

1 التوراة العبرية.

2- التلمود.

3- الصدور (كتاب الصلوات – Siddur).

24- Samuel Caplan & Harold Ribalov: "The Great Jewish Books-and their influence on history". (Vision Press, London: 1952).

4- شروحات راشي وتعليقاته.

5- كتاب الخزري -يهوذا اللاوي (ويعرف أيضا بعنوانه العربي: "كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل"، لأنه كتبه في اللسان العربي بحروف عبرية)!

6- موسى بن ميمون: دليل الحائرين (More Ha-Nebuchim).

7- موزس دي ليون: الزوهار (كتاب الإشراق).

8- يوسف كارو: الشولحان عاروخ ("المائدة المصفوفة").

9- هاينريخ غريتس: تاريخ اليهود (Geschichte der Juden).

10- ثيودور هرتزل: دولة اليهود أو الدولة اليهودية) (Judenstaat).

11- مقالات أحد هاعام.

12- قصائد حاييم نخمان بياليك وأعماله الأخرى.

إن أكثر من نصف الكتب التي تتضمنها هذه القائمة يستمد عناصره الأساسية ومقوماته من التلمود وعقائده الشرعية أو مادته القصصية. وإذا كانت التوراة تتصدر القائمة، فإن تأثيرها على العالم غير اليهودي يفوق تأثيرها على اليهود فيما لو قيس بالنفوذ الهائل الذي مارسه التلمود عليهم. فالصحيح، على حد قول بركوفيتز، هو أن التوراة تأتي بمثابة المرجع النهائي والأخير من الناحية النظرية فقط. لأن اليهود فهموا التوراة "وفقا للتفسير الذي أعطاها إياه التلمود". ويتابع بركوفيتز قائلا: "والشرائع المتأخرة جرى قبولها فقط من حيث كون مقرراتها تنسجم مع التلمود". فاليهودية كما نعرفها عبر القرون وكما تحدرت إلينا هي يهودية التلمود. لذا نجده يصف التلمود بقوله إنه: "سجل حي لحياة الأمة اليهودية بأسرها من شتى النواحي الدينية والثقافية والاجتماعية". وليس ذلك فحسب، بل هو يعتبر هذا الكتاب بمثابة "التجربة الأنجح في تاريخ الدساتير القومية"، حيث يقول: "تركزت في التلمود منذ ختامه كل السلطة الدينية والروحية في اليهودية. إن كل قرار في الحياة اليهودية، مهما علا شأن هذا القرار أو صغر، قد جرى اتخاذه وفقا للسلطة التلمودية فالتلمود أصبح السلطة الروحية التي قبلتها الأمة بأسرها طائعة مختارة والتلمود هو التجربة الأنجح في تاريخ الدساتير القومية، لأنه كان يعمل بدون أية سلطات تنفيذية، ودون أي إكراه"[25].

25- انظر Berkovits، المصدر السابق، ص 26-27.

والقول بأن الدستور التلمودي الناجح لم يكن بحاجة إلى سلطات تنفيذية يتجاهل دور الربانيين ويقلل من شأنهم التقليدي، بالإضافة إلى كونه يتنافى مع الكثير من تعاليم التلمود بالذات. فهل يريد صاحبه إنكار الحرم (Cherem) الذي كان يلقيه الربانيون على اليهود الخارجين عن إرادتهم؟ إن الأمثلة التي قدمناها في هذا الفصل عن تسلط الحاخامين كافية لدحض هذه المزاعم. أما إذا كان المقصود من حديثه عن (القبول الطوعي والاختياري) هو الإشارة إلى إصرار اليهود على السكنى في تلك الأحياء الخاصة التي تعرف بـ(الغيتو)، فإنه مصيب كل الإصابة. وسوف يتسنى لنا في فصل لاحق من هذه الدراسة أن نطّلع على بعض الشواهد التلمودية التي تؤكد صحة ذلك. فالموقف اليهودي التلمودي يتجلى على خير وجه من خلال نظرة اليهود إلى الغير. والتلمود قد زوّدهم بتلك القوانين والقواعد الأخلاقية التي تضبط سلوكهم إزاء الآخرين والأمم. إن سفر "عابوده زاره" (أو عبادة الأوثان) مليء بالأحكام الموجهة ضد غير اليهود. ولقد عانى اليهود أشد المعاناة من جراء تأزم الوضع الناتج عن التعارض الداخلي بين تقاليدهم وقواعد السلوكية التلمودية، وبين متطلبات البيئة التي سكنوها وتحدياتها.

وفي كتاب ظهر باللغة العبرية أصلا وفي القدس (1958)، حيث نشرته مؤسسة "بياليك"، نجد أحد أساتذة الجامعة العبرية "جاكوب كاتز" يتحدث بكلام مختلف تماما عن هذه الناحية. إن "كاتز" يدرس المجتمع اليهودي عند نهاية القرون الوسطى، وقد اختار العنوان التالي لدراسته: "التقليد والأزمة"[26]. فهو حين يدرس "موقف اليهود من البيئة" -في الفصل الخامس من كتابه- لا يألو جهدا في شرح طبيعة التعاليم التلمودية بخصوص غير اليهود والكشف عن مضمونها. ويقول في معرض حديثه عن الصعوبة التي اعترضت اليهودي التلمودي ضمن إطار تلك القوانين والقواعد ما يلي:

"إن الصعوبة الرئيسية بالنسبة للمجتمع اليهودي في هذا الإطار تكمن في الحقيقة التي مؤداها أن شرائع التلمود وتقاليده الأخلاقية كانت تفترض وجود مستوطن يهودي أصلي وجها لوجه أمام غرباء وثنيين غير مرغوب فيهم ويقيمون

26- انظر:

- Jacob Katz: "Tradition and Crisis": Jewish Society at the End of Middle Ages, (English translation published by the Free press of Glencoe, Inc. New York: 1961).

بين ظهراني اليهود، كما أن إقامة الاتصال مع هؤلاء قد تجر إلى الخطيئة والإثم. (لذا جرى اعتبار الإقدام على طرد هؤلاء وحتى القضاء عليهم بمثابة واجب مقدس). فالمناقشات والمناظرات التلمودية تدار ضد مثل هذه الخلفية. والنظرة الراديكالية والمتطرفة كانت تحلل الاستيلاء على أملاك الوثنيين، وتستنكر تقديم أي نوع من المساعدة إلى عبدة الأصنام. أما الموقف الأكثر اعتدالا فقد كان مستوحى من دوافع إنسانية أو تبشيرية، أو من احترام الرأي العام". (ص 37).

ولكي نستكمل أبعاد الصورة التي يرسمها "ماتز" يجدر بنا إيراد الشق الثاني من تحليله، مع العلم بأنه لا يبيّن لنا في دراسته ماذا حل بتلك العقائد والتعاليم التلمودية عند حدوث ذلك التحول في حياة المجتمع اليهودي؟ وربما كان يقصد تسجيل الإرث التلمودي على حساب الغيتو وحياة العزلة والانطواء. فهو يقول على أية حال بأن الوضع السابق تغيّر في الدياسبورا تحت ظل الظروف المتغيرة ومع سكنى اليهود في أحياء الغيتو الخاصة. ولقد تبدلت هذه الظروف منذ القرن السادس عشر وحتى الثامن عشر، مثلما تبدلت عند بداية القرون الوسطى إلى درجة بعيدة أيضا. ما الذي تبدل؟

"لقد أصبح اليهود الآن أقلية، بينما تحوّل الأجانب أو الأمم إلى أكثرية سائدة. ولم يعد من الممكن تصنيف غير اليهود بشكل دقيق تحت خانة عبدة الأصنام". (ص 37).

القسم الثالث

الصهيونية في التلمود

"ليس لنا أن نسأل، إذن، عما يكون عليه موقف التلمود عموما من مسألة معينة، بل ينبغي لنا السؤال عن آراء كل واحد من الربانيين بمفرده. كما يجدر بنا أن نكون على استعداد تام للعثور على توكيد لرأي ما مقابل الإنكار المباشر لهذا الرأي لدى رباني آخر".

- (Schechter: «On the Study of the Talmud», 1885).

"بين اليهود الذين يتلقون تربية تلمودية -وهذا يصدق على أكثرية اليهود في روسيه وبولونيه وغاليسيه وهنغاريه وبوهيميه والشرق- لا تزال فكرة "القومية" حية في الوقت الحاضر، مثلما كانت خلال القرون الوسطى".

- *(برنارد لازار: 1894).*

الفصل الأول

التلموديون بين الصهيونيين

"إن التلمودية اليهودية تتخذ موقفا طريفا إزاء فلسطين. فالتلمود لا يكترث أبدا للطقس الصوفي حول الأرض والتراب والشعب، هذا الطقس الذي يستهوي الكثيرين من إخواننا في الدين. والتشديد الديني في التلمود أنصبّ على التوراة –وعلى تلك التبصرات الأخلاقية والمناقبية لدى اليهودية. لذا فإن قيادة التلمود الدينية وتوكيده يركزان على التوراة وعلى اليهودية، وليس على الأرض. وهذا مما أوقع القوميين اليهود المعاصرين في الحيرة والارتباك".

-الحاخام ريتشارد سينغر: (ACJ Issues, Spring 1959, p. 43).

لو صح قول هذا الحاخام الإصلاحي، لكان من الضروري نفي كل صفة صهيونية عن التلمود، ومشاركته الرأي في خيبة أمل الصهيونيين الباحثين عن أسانيد القومية اليهودية في أسفار التلمود. وإذا كان يصدق هذا القول على بعض المعاصرين ممن نشأوا وترعرعوا في بيئة غير تلمودية، فإنه لا ينطبق تماما على أولئك الصهيونيين الأوائل من الذين مهّدوا السبيل أمام الدعوة الهرتزلية. ولنا في كتابات هؤلاء خير شاهد على ذلك، إذ يطالعنا من خلالها تأثير التلمود، ونعثر فيها على الكثير من أقواله وتعاليمه. ومما لا ريب فيه أن التأثير التلمودي يبدو واضحا كل الوضوح لدى هذا الرعيل الأول من الصهيونيين الذين كتبوا في أواسط القرن الماضي ومنذ أوائل النصف الثاني منه.

سوف نعتمد في الدرجة الأولى على تلك الكتابات والمختارات التي وصلتنا[1]. وليس هناك من دليل يثبت أن كتاباتهم الأخرى تشذ عن قاعدة هذه الكتابات التي نعرفها. أما الطريقة المتبعة في إبراز الأثر التلمودي لدى الصهيونيين فهي تقضي بتقسيم هؤلاء الأشخاص إلى فئتين: الفئة الأولى، وتشمل الذين ظهرت كتاباتهم قبل قيام الصهيونية السياسية على يد "تيودور هرتزل"، ومن هؤلاء: (يهوذا القالي، وزفي هيرش كاليشر، وهس، وسمولنسكين، وبن يهوذا، وليلينبلوم، وغيرهم). والفئة الثانية: تضم الذين عاصروا "هرتزل" أو جاؤوا بعده، مثل: (أحد هاعام، والشاعر التلمودي بياليك، وبعض الربانيين الذين نادوا بدعوة الصهيونية الدينية. كما ينبغي لنا في هذا المجال طرح السؤال عن: مدى التأثير التلمودي على هرتزل؟ وهل يجوز التحدث عن شيء من هذا القبيل؟ وأين تتجلى هذه التأثيرات في كتابات هرتزل وأعماله؟

1- لنبدأ، إذن، بالنظر إلى كتابات الرعيل الأول من الصهيونيين بحثا عن التأثير أو المضمون التلمودي فيها.

1- إن المقصود هنا هو المختارات التي يضمها كتاب "آرثر هرتزبرغ" عن "الفكرة الصهيونية":

- Arthur Hertzberg (Ed): " The Zionist Idea": A Historical Analysis and Reader, (Harper Torch books, 817 T, New York: 1966).

أ)- الرباني يهوذا القالي:

إن هذا الداعية الصهيوني متأثر إلى حد بعيد بتعاليم القبّالة اليهودية، كما أنه يعكس في كتاباته الأثر التلمودي بصورة جلية. ففي مستهل مقاله عن "الخلاص الثالث" نجده يستشهد بالتفسير التلمودي بعبارة التوراة: "ارجع يا رب إلى ربوات ألوف إسرائيل" (عدد 10: 36). فقد علق التنائيم على هذه العبارة في سفر "يباموت" (Yebamoth 64 a, p. 427) بقولهم إنها تفيد ما يلي: "الحضرة الإلهية لا تقوم على ما يقل عن ألفين وعشرتي الاف (Two myriads) من الإسرائيليين". (والمجموع المقصود هنا هو 22 ألفا من بني إسرائيل). ولو رجعنا إلى مناقشات الربانيين في الصفحات السابقة لهذا التفسير، لوجدنا أنها تدور حول مسألة الإكثار من النسل. فالرباني "أليعازر" يعلن (يباموت 63 ب، ص 426) بأن من يمتنع عن المشاركة في تكثير العرق اليهودي، مثله كمثل من يسفك الدماء. وهو يستشهد بـ(سفر التكوين 9: 6-7): "سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه. لأن الله على صورته عمل الإنسان. فأثمروا أنتم واكثروا وتوالدوا في الأرض وتكاثروا فيها". وعندما نصل إلى تعليم التنائيم الذي يتبناه "القالي"، نجد أنهم يربطون بين العدد اللازم من الإسرائيليين وبين قيام الحضرة الإلهية فيهم، لأنه لو تخلّف شخص واحد عن هذا العدد السحري ولم يتمم واجباته نحو إكثار النسل، فالحضرة الإلهية سوف تبارح إسرائيل وترتحل عنها!

والمعروف أن "القالي" يتساءل، بعد استحضار التقليدين المكتوب والشفهي، عن قيام الحضرة الإلهية من جديد بعد تهجير العدد اللازم من اليهود إلى فلسطين، فالخطوة الأولى نحو الخلاص المنشود تقضي بحمل 22 ألفا من اليهود، كحد أدنى، على المجيء إلى فلسطين. إنها التمهيد اللازم، في نظره، لنزول الحضرة الإلهية وحلولها على اليهود. ثم ينتقل "القالي" إلى الحديث عن ابتياع الأراضي، فيتساءل: لماذا أقدم يعقوب على ابتياع قطعة الحقل التي نصب فيما خيمته من يد بني حمور أبي شكيم؟ (تكوين 33: 18-19). ويجيب على ذلك بقوله: إن يعقوب أقدم على ذلك لكي يعلم المتحدرين من نسله فريضة ابتياع تراب الأرض المقدسة من أصحابها غير اليهود.

إن هذا الاجتهاد يرد كثيرا في التلمود وعلى صيغ مختلفة ومتعددة. ففي سفر "عابوده زاره" أو "عبادة الأوثان" (20 ب-21 أ، ص 108-109) يطالعنا، على سبيل المثال لا الحصر، أحد أحكام المشنا القائل: "ينبغي ألا تؤجر البيوت لهم

في أرض إسرائيل، ناهيك بذكر الحقول". أما في الخارج فيجوز ذلك. والمقصود بـ"هُم" جميع الناس من غير اليهود. وطالما أن "الخارج" يقع على مسافة بعيدة عن فلسطين، فالتلمود يعرب عن تساهل منقطع النظير. أما في سوريه، فالجائز هو إيجار البيوت إلى غير اليهود، وليس الحقول. والتبرير التلمودي لحظر بيع البيوت اليهودية في سوريه من غير الإسرائيليين هو لئلا يشجع السماح بذلك على بيع البيوت أيضا في "أرض إسرائيل".

وعلى الرغم من بعض التعديلات الطفيفة التي يقوم القالي بإدخالها على آرائه الصهيونية، فإن معظم تلك الآراء عن الخلاص والعودة والتجمع من زوايا الأرض الأربع ترجع إلى جذور تلمودية. وليس بمستبعد كذلك أن يكون استبداله للوعد المقطوع لليهود بمجيء المخلص بما يدعوه "مجمع الشيوخ" أو "مجلس الحكماء" أشبه ما يكون بالسلطات الواسعة التي يمنحها التلمود للربانيين. فلا نبالغ متى قلنا بأن تعاليم القبّالة وعقائد التلمود تؤلف السَّدَى واللُّحْمَةَ في نسيج الخلاص الصهيوني الذي يطالعنا في كتابات الرباني "يهوذا القالي".

ب- الرباني زفي هيرش كاليشر:

مما لا ريب فيه أن الرجل كان متبحرا في التلمود إلى جانب نزعاته الصوفية. ففي المصادر اليهودية عنه نقرأ بأن دراسته الطويلة للتلمود هي التي أقنعته بأن الخلاص يحتاج إلى إعداد العدة، وهذا لا يكون بمجرد مراعاة اليهود للفرائض والوصايا الدينية في شتاتهم. بل يتطلب تحقيقه لجوء اليهود إلى النشاط الاستيطاني والاستعمار العملي في فلسطين. فسواء تحدث "كاليشر" عن "البداية الطبيعية للخلاص" أو عن "قداسة العمل في الأرض"، يبقى الأثر التلمودي واضحا في دعوته الصهيونية. وليس استناده إلى كتاب "دروب الإيمان" (Shevilei Emunah) أو (سبل الإيمان"، الذي يرجع تاريخه إلى أواسط القرن الرابع عشر في إسبانيه (وضعه الرباني مائير ابن الدابي)، سوى دليل آخر على التأثيرات القبالية والتلمودية في تفكيره الصهيوني.

وهذا هو "موزس هس" يحدثنا في كتابه: "رومه والقدس" عن "كاليشر" بقوله إن صاحب كتاب "السعي إلى صهيون" (Derishat Zion)"بعد أن يبحث مسألة القومية اليهودية بإسهاب وتفصيل من زاوية تلمودية". يصل إلى النتائج نفسها التي توصل إليها ذلك المسيحي الفرنسي (أرنست لا هاران) في كراسه عن

"المسألة الشرقية الجديدة". ثم يضيف "هس" بقوله: "وهي النتائج التي أعتنقها من صميم قلبي بكافة تفاصيلها"[2]. وينتقل إلى تقـديم بضع فـقرات مختـارة من كتاب "كاليشر"، حيث يتبدى التأثير التلمودي في أجلى مظاهره. فالأغنياء والمتمولون اليهود، أمثال (مونتيفيوري وروتشيلد)، هم بمثابة "الأمراء" الذين لم يعرف اليهود مثلهم منذ الشتات. وإليهم يتطلع كاليشر لتأسيس (جمعية استعمار فلسطين) (Chebra Eretz Nosheveth) التي يضع لها برنامجا من أربع نقاط:

1- إنشاء صندوق مالي لابتياع أوسع مساحة ممكنة من المدن والحقول والكروم في فلسطين: لكي "تتحول الصحراء إلى لبنان والأماكن المرتفعة إلى بساتين تحمل الثمار".

2- تهجير اليهود من سائر أنحاء العالم، وبنوع خاص من روسيه وبولونيه وألمانيه، حتى يتم توطينهم في فلسطين وإسكانهم في الأراضي الزراعية لقاء إيجار يدفعونه حسب التيسير، أو تسليف القروض للمزارعين النشيطين.

3- إنشاء نظام للبوليس "يتولى حماية المستعمرين ضد هجمات البدو، ويتعهد الحفاظ على الأمن والنظام في البلاد عموما".

4- افتتاح مدرسة زراعية لتعليم النشء اليهودي وإعداده الإعداد الكافي لحياة المزارع الفلسطيني، ولتلقينه العلوم الأخرى إلى جانب أصول الديانة اليهودية.

إن هذا البرنامج المصغر هو مرادف لما يعنيه "كاليشر" بالبداية المتواضعة على نطاق صغير، لكنه يتوسم فيه القدرة على النمو والتطور "حتى تصبح البلاد تدريجيا في حوزتنا، ونمتلك الأرض المقدسة وفقا لما تنبأ به الأنبياء". وكاليشر يشدد في ذلك كله على وجوب قيام اليهود أنفسهم باتخاذ زمام المبادرة وتدشين البداية، "كما بينت ذلك بالاستناد إلى أقوال عديدة من التلمود والمدراش"[3]. فالجذور التلمودية متوافرة هنا بشهادة الرباني كاليشر نفسه.

ج- موزس هس:

لم تحظ العناصر التلمودية في فلسفة "موزس هس" ودعوته الصهيونية بالدرس الكافي، رغم أن كتابه عن "رومه والقدس" مليء بالإشارات والتلميحات التي ترجع إلى مصادر تلمودية. صحيح أن عنوان الكتاب يضرب على وتر

2- انظر الرسالة الثانية عشرة في:

- Moses Hess: "Rome and Jerusalem": A Study in Jewish Nationalism, Trans. From German by, Meyer Waxman, (New York: 1945), p. 153.

3- راجع المصدر نفسه، ص 155.

الموازاة التي يراها "هس" بين حركة التحرر والوحدة في إيطاليه وهدفها رومه، وبين حركة القومية اليهودية المتطلعة إلى القدس. ومن الصحيح أيضا بأن "هس" اقتبس أفكاره القومية عن دعاتها الأوروبيين آنذاك، لكن الأسانيد التلمودية الكثيرة تشير إلى المصادر اليهودية التي استقى منها الكثير وطعم بعقائدها دعوة الصهيونية التي نادى بها. فهو يستشهد في مقدمة كتابه بالقول الوارد في "تاريخ اليهود" (غريتس) عن أن "تاريخ الفترة اللاحقة للتلمود ما زال يمتلك طابعا قوميا. فهو ليس مجرد تاريخ العقيدة أو الكنيسة على الإطلاق. إن تاريخنا، باعتباره تاريخ شعب، بعيد كل البعد عن كونه مجرد سرد للحوادث الأدبية، أو تاريخ كنيسة. لماذا نصفه إذن على هذا النحو؟ فالأدب والتطور الديني، وكذلك الشهداء الأبرار، ليست سوى مجرد أحداث في تاريخ حياة الشعب، ولا تؤلف مادة هذا التاريخ"[4].

وربما كانت عقيدة "المسيّا" في صيغتها التلمودية من أهم العناصر التي تمثلها "هس" في فكرته الصهيونية. فهو يربط بين خلاص بني إسرائيل والرسالة التي سوف يؤدونها للعالم ضمن إطار نظرة عضوية إلى تاريخ الإنسانية، ويجعل مصير الخليقة وتحقيق مبتغاها رهنا بمجيء "المسيّا" وقيام مملكته في العالم. لذا نجده يستشهد بقول واحد من كبار الأمورائيم (الرابي يوحنان) في (سفر سنهدرين 98 أ) بأن "الخلق لن يحقق غايته إلا عند مجيء المسيّا وإقامة المملكة المسيائية"[5].

وحين يتحدث "هس" عن "السبت" فإنه يضفي عليه بعدا تاريخيا يستمده من الصوفية والعقائد الألفية. إذ يعتبر "يوم السبت" أو "سبت التاريخ" بمثابة الألف السابع الذي سوف يطل على العالم بعد الانتهاء من خلاص إسرائيل. وهناك أصداء تلمودية تتردد بين ثنايا هذه الأفكار، ربما جاءتها عن طريق غير مباشرة.

كما نجد "هس" في الرسالة الأولى يركز على دور المرأة اليهودية، وينتقد الذين عمدوا إلى التقليل من شأنها في تطور الديانة اليهودية. فهو يستشهد بالتلمود والمدراش لكي يسند إلى مصادرهما القول بأن خلاص بني إسرائيل زمن الفراعنة تم بسبب فضائل النساء اليهوديات وتقواهن، وأن الخلاص الآتي سوف يتم عن طريقهن. أي أن التلمود ينسب خلاص بني إسرائيل وخروجهم من

4- المصدر نفسه، انظر المقدمة.

5- المصدر نفسه، ص 46.

مصر إلى عفة النساء اليهوديات وإخلاصهن للقومية اليهودية. وإلى النساء يعود الفضل في احتفاظ بني إسرائيل بأسمائهم القومية ولغتهم، بدلا من تبنيهم للأسماء الأجنبية ولغة الغير. كما أن التقليد التلمودي -على حد قول هس- ينحى باللائمة على كبير المشترعين "موسى" لأنه تظاهر بكونه مصريا أمام بنات "يثرون"، وتخلى عن أصله العبراني! ولهذا السبب -يقول المدراش- رفض الرب الاستجابة لنداء موسى بدفنه في الأرض المقدسة!

إن "هس" كان يدعو لمحاربة الاندماج، وكتابه يمثل تلك الردة المتعصبة ضد دعاة التحرر اليهودي وأنصار اليهودية الإصلاحية. فهو ينظر إلى القومية اليهودية من الزاوية التالية: "إن ما أخفق اليهود في الحصول عليه كأفراد، يستطيع الشعب تحقيقه". ثم يستشهد بأقوال معينة من (سفر الآباء، الفصل الخامس، المشنا الثالث عشر) لكي يندد بما يدعوه "قاعدة الأخلاق البورجوازية" التي استنكرها الآباء أشد الاستنكار واعتبروها مسلكا شريرا. وإزاء أخلاقية البورجوازي الذي يريد الاستئثار بكل شيء في عالم تسوده الأنانية، نجد "هس" يلجأ إلى "قانون التضامن اليهودي" كما ورد في التلمود: "جميع الإسرائيليين مسؤولون عن بعض"[6]. كما يستحضر "هس" صيغة الصلاة اليهودية في "تقديس اسم الرب" (Kiddush Hashem) لكي يناشد اليهود كأفراد أن يضحوا بمصالحهم وأشخاصهم في سبيل خير الآخرين، ولتمجيد اسم اليهودية.

قد لا تكون هذه الأسانيد وقفا على التلمود وحده، لكن استشهاد "هس" بها دون سواها له مغزاه بالنسبة للعناصر التلمودية في صهيونية الرجل، وبالنسبة إلى مفهومه عن القومية اليهودية.

د- بيريتز سمولنسكين:

درس هذا اليهودي الروسي في أكاديمية للتلمود (يشيفا) جريا على العادة المتبعة لدى اليهود. ويقال إن "التلمودي الشاب" كان يبطّن الأفكار التنويرية

6- جاء في كتاب الحاخام هرتز "في الفكر اليهودي" (المصدر السابق، ص 5-6 من الترجمة العربية) ما يلي: "جميع الإسرائيليين مسؤولون عن بعض. كانت سفينة عائمة في البحر، فشرع رجل في إحداث ثقب بقاع السفينة. فلما وبخه زملاؤه على ذلك أجاب: إني أحدث الثقب تحت مكاني فقط. فقال زملاؤه: نعم. ولكن إذا اندفعت المياه في السفينة، سنغرق جميعا معك. هكذا الأمر في شعب إسرائيل. فإن سراءه وضراءه بين يدي كل فرد من أفراده"(التلمود).

خلف ظاهر تلمودي! (انظر نبذة حياته لدى هرتزبرغ المصدر السابق، ص 143). ففي كتاباته الأولى (بين 1875-1877) نجده يشدد على كيان الشعب اليهودي منذ البدايات الأولى وحتى أيامه. لكنه يعتبر التوراة بمثابة الوطن اليهودي، ويعلن اليهود "أمة روحية"، لأن التوراة هي الأساس الذي يشد أواصر اليهود ويجعل منهم شعبا بالمعنى الروحي. وليست فلسطين في نظره ذلك الأساس الذي تقوم عليه "هويتنا القومية"، لأن اليهود حافظوا على أساس قوميتهم طيلة وجودهم في الشتات.

أما كتاباته على عتبة التحول الصهيوني (1881) فإنها تدعو إلى الهجرة اليهودية، وتتهم القائلين بجدب أراضي فلسطين بالعداء لصهيون. كما تنتقد أولئك الذين ينتظرون حلول يوم الخلاص العجائبي. لذا تصبح فكرة المستوطن اليهودي في فلسطين محور دعوته. فهو ينتقد "دعاة التنوير" أو "الهاسكالا" لأنهم يناشدون اليهود "تقليد الأمم" والتخلي عن عادات الأسلاف. ويأخذ عليهم إقحام عقيدة مغلوطة على بني إسرائيل وهي أن الدين هو عماد بيتهم. بينما يرى "سمولنسكين" بأن هذا البيت يقوم على دعامتين: أمل الخلاص، ومحبة اليهود المتبادلة.

ومن الصعب العثور على ذلك التأثير التلمودي في صهيونية هذا الداعية، لأنه تحول من طرف إلى نقيضه دون الرجوع إلى التلمود، فلم يشأ تعريض نفسه لتهمة الارتداد نحو الخلف، والعودة بالنشء اليهودي إلى الغيتو القديم وحشده في أكاديميات التلمود.

هـ - أليعازر بن يهوذا:

تتجلى تلمودية هذا الداعية الصهيوني إلى إحياء اللغة العبرانية في الرسالة التي بعث بها إلى "سمولنكسين" (1880) عندما كان هذا الأخير يرأس تحرير مجلة "الفجر" (هاشهار). وهو يرد فيها على الرأي القائل بأن اليهود يؤلفون "أمة روحية"، كما يتهجم على الذين يحتمون خلف موقف "أرميا" في دعوته اليهود زمن السبي البابلي أن "ابنوا بيوتا واسكنوا واغرسوا جنات وكلوا ثمارها" (29: 5) فلا يتردد بن يهوذا في اتهام أرميا بتهديم وطنه وتسليمه إلى الغرباء. إذ يتساوى أرميا في "الخيانة" على زمن "نبوخذ نصر" مع المؤرخ اليهودي "يوسيفوس فلافيوس" عند دخول "تيتوس" الروماني إلى القدس!

لكن "أشعيا" الأول والثاني و"زروبابل" و"نحميا" لم يفكروا مثلما فكر "أرميا". وهل سار حكماء التلمود في خطى أرميا عندما أعلنوا في (سفر كتوبوت) (Kethuboth 110 b, p. 712) بأن "من يقيم خارج أرض إسرائيل هو مثل إنسان بدون إله". والرجوع إلى هذا المصدر التلمودي يتيح لنا الاطلاع على شيء من المناقشات التي دارت حول هذا الموضوع. فالتعليم المنسوب إلى التنائيم هو الآتي:

"ينبغي للمرء دوما أن يعيش في أرض إسرائيل، وحتى في مدينة يتألف معظم سكانها من عبدة الأصنام. فلا يعيشن أحد خارج أرض إسرائيل. وحتى في مدينة يتألف معظم أهاليها من الإسرائيليين. لأن من يعيش داخل أرض إسرائيل يمكن اعتباره مؤمنا بالله، أما المقيم خارجها فهو إنسان لا إله له". (يستشهد بسفر اللاويين 25: 38).

لكن الرب يهوذا يعبر عن رأي مخالف تماما بقوله: "من يصعد من بابل إلى أرض إسرائيل، فقد انتهك إحدى الوصايا الإلهية" (ويستشهد بسفر أرميا 27: 22) وحين نتابع المناظرات التي دارت بين الربانيين آنذاك يتبين لنا الخلاف حول تفسير التوراة، كما يطالعنا رأي يغاير تعليم التنائيم. فالرباني "أليعازر"، مثلا، (كتوبوت 111 أ، ص 714) يقرر أن المقيم داخل أرض إسرائيل يعيش بلا خطايا. والرباني "عنان" يقول: "من يدفن في أرض إسرائيل فكأنه يدفن تحت المذبح". بينما نجد الراب "يهوذا" يعلن باسم "صموئيل" ما يلي: "مثلما أنه ممنوع مغادرة أرض إسرائيل إلى بابل، فمن الممنوع أيضا مغادرة بابل إلى غيرها من البلدان". ثم يستطرد قائلا: "إن من يعيش في بابل يحسب كأنه مقيم في أرض إسرائيل" (ص 715).

يبدو من خلال ذلك كله أن الموقف التلمودي لا يستقر على رأي معين، سوى الاتفاق في التمييز بين البلدان المقدسة والبلدان المدنسة أو النجسة. وهناك عنصرية غريبة في كلام الربانيين، لأن أرض إسرائيل لا تتلقى إلا المتحدرين شرعيا من نسل اليهود البابليين، بينما تستقبل بابل أولئك الأنقياء القادمين من بلدان أخرى. كما يستشهد التلمود بتعليم "الرباني الأكبر" (يهوذا الناسي): "إن جميع البلدان هي كالعجين نحو أرض إسرائيل، وأرض إسرائيل هي كالعجين بالنسبة لبابل". وهناك رباني آخر يفسر ضرورة البقاء في بابل بالاستناد إلى تقليد يقول بأن بابل لن تشهد آلام المخاض التي تسبق مجيء "المسيّا"!

خلاصة القول هو أن "أليعاز بن يهوذا" يستشهد طبعا بعبارات التلمود التي تفي بغرضه الصهيوني وتؤيد حجته. وسوف نرى في مكان لاحق من هذه الدراسة كيف يعمد الصهيونيون إلى التقليل من شأن الآراء الربانية التي تناقض مزاعمهم في التلمود باعتبارها لا تمثل الإجماع، أو تخرج عن قاعدة الرأي السائد.

و- موشيه لايب ليلينبلوم:

هنا نجد التقوى التلمودية تتحول إلى "حب صهيون"، والدعوة إلى تشجيع الاستعمار اليهودي في فلسطين. لكن صهيونية ليلينبلوم تريد الارتفاع عن شتى الفروقات المذهبية بين اليهود. فالكيان السياسي المنشود سوف يتسع لجميع الطوائف اليهودية: من المحافظين والمتشددين، إلى الليبراليين والعلمانيين. والقداسة ليست وقفا على الأرثوذكسيين وحدهم، بل تحل على الجميع. لذا يحاول هذا التقي التلمودي مناشدة الفرقاء في الدين الواحد أن يبتعدوا عن الخلافات، ويوجهوا أنظارهم صوب وحدة الهدف. فهو يخشى من انقسام اليهود إلى معسكرين فيما لو أصر المتنورون منهم على تناول الأطعمة الممنوعة وإبطال الغسل الشعائري، لأن "الأرثوذكسيين سوف يرفضون مؤاكلتهم والتزاوج من بينهم". (انظر ص 171 في مختارات هرتزبرغ).

والواقع هو أن النغم السائد في كتابات ليلينبلوم يقوم على تفادي جرح حساسيات الأرثوذكسيين، أو تحدي سلطات الربانيين. فما يعجز المنطق عن إيجاد حل له سوف يتكفل الزمن بحله! وهو يمثل على ذلك باستحضار التاريخ القديم في النزاع الدموي بين الفريسيين والصدوقيين، حيث "تغلبت الحقيقة على البهتان، دون خوض حرب داخلية، وامحى أثر الصدوقيين". (ص 172). كما أن القرائين ثاروا ضد سلطة الربانيين، فلم يتوصلوا إلى شيء أبدا، ولم يتبق منهم بعد ألف سنة سوى عدد ضئيل جدا، وهم الذين نجوا من كيد الأعداء.

فالشعار الذي ينتهي إليه ليلينبلوم، بعد تذكير الذين يتجاسرون على معارضة الربانيين بالمصير الذي آل إليه أسلافهم، هو الآتي: "من ينحاز إلى جانب الله وشعبه، فليصرخ قائلا. أنا لعينيك يا صهيون". كما يعترف بأن التهمة الموجهة ضد اليهود بأنهم يحاولون خداع القوانين السائدة في بلاد إقامتهم تستند إلى شيء من الصحة وتستمد أساسها من التوراة. مع العلم بأنه يستدرك قائلا إن اليهود يتحايلون فقط على تلك القوانين الموجهة ضدهم بنوع خاص. لكنه لا يستشهد بالمبدأ التلمودي الذي يتنصل منه الصهيونيون كلما سنحت لهم

الفرصة: أن قانون البلاد هو القانون الذي يخضع اليهود لأحكامه في مختلف الشؤون التي لا تطال دينهم! وربما كانت الصعوبة هنا في انعدام الفصل بين النواحي الدينية والدنيوية لدى اليهودية، حيث يتعذر تحديد المجالين على نحو صريح.

ز- ليون بنسكر:

إن صاحب كراس "التحرر الذاتي" يعكس في كتاباته وآرائه تأثير الأفكار والثقافة الغربية أكثر مما يعكس شيئا وثيق الصلة بالتلمود، فهو يتخذ لندائه الموجه من يهودي روسي إلى شعبه شعارا يرد على لسان الرباني "هيلل". كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أما الآراء التي يبسطها في الكراس المذكور فهي بعيدة عن العقائد التلمودية. لذا نجده يتحدث عن "انعدام الوجدان القومي اليهودي"، وعن "خوف الشعوب من اليهود" (Judeophobia)، والتلازم التاريخي بين اليهودية ومعاداة السامية. ويشير إلى عقيدة الشعب المختار في معرض التهكم والسخرية، لأن هذا الشعب قد اختير لكي تنصبّ عليه كراهية العالم بأسره.

أما المسؤولية التي يلقيها على عاتق اليهود فهي تقصيرهم على الصعيد القومي وفي تحقيق الكرامة القومية واحترام ذواتهم. ومن الملاحظ أن "بنسكر" يعزو هذا التقصير من جانب اليهود، في توجيه الاهتمام الكافي إلى حريتهم القومية وإلى استقلالهم ووحدتهم، إلى عقيدة انتظار "المسيا" لديهم. أي أن الاتكال على تدخل سلطة عليا لكي تحقق لهم البعث السياسي، والافتراض الديني القائل بأن عليهم تحمّل العقاب الإلهي بصبر وأناة: هذان العاملان قد أحدثا أسوأ الأثر في نفوس اليهود، على حد قوله[7]. كما يدعو "بنسكر" إخوانه في الدين إلى التخلي عن "الفكرة الخدّاعة" بأن اليهود في شتاتهم إنما يحققون رسالة إلهية. فهو يعتبر "رسالة إسرائيل" أشبه بالمغالطة، أو الرسالة التي لا يؤمن بها أحد منهم. حتى أنه يناشد بني قومه ألا يحلموا باستعادة الأمجاد

7- انظر hertzberg، المصدر السابق، ص 181-198. وراجع كراسة بنسكر بنصها الألماني الأصلي:

- Leon Pinsker: «Auto Emanzipation»! - Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden, Mit einer Vorbemerkung von Achad Haam, (4. Jubilaums-auflage, Berlin:1932), p. 16.

القديمة واسترجاع مملكة يهوذا الغابرة. فيقول: "ينبغي لنا ألا نتعلق بالمكان الذي شهد انقطاع حياتنا السياسية وتهديمها بالقوة". ثم يؤكد بأن فكرة (الله والتوراة) هما الإرث الذي تلقاه اليهود عن ماضيهم، وهما مصدر القداسة بالنسبة لفلسطين، وليست القدس أو نهر الأردن ذلك المصدر.

لذا يمكن القول بأن التلمودية لا أثر لها في كراسة "بنسكر" عن "التحرر الذاتي". بل أن الأفكار القومية السائدة آنذاك هي التي تحرّك دعوة الرجل.

2- ثيودور هرتزل:

حين نأتي إلى "ثيودور هرتزل" بالذات يصبح من المتعذر كليا رصد التأثيرات التلمودية، لأن مؤسس الصهيونية السياسية نشأ بعيدا عن البيئة التقليدية اليهودية. وعبثا نبحث في كتابات الرجل ويومياته عن إشارة صريحة إلى التلمود. فالصهيونية الهرتزلية هي أشبه ما تكون بالدعوة الصادرة عن يهود غربيين في ثقافتهم وتفكيرهم، لكن القاعدة التي تستند إليها الدعوة هي تحليلها للوضع اليهودي باعتبار الأوضاع السائدة لدى يهود أوروبه الشرقية نموذجا ومثالا لذلك الوضع. ولقد تحلّق حول هرتزل في مطلع عهده الصهيوني عدد من التلموديين والحاصدين، دون أن يبدو منه أي تأثر بأفكارهم.

أ- ففي "اليوميات" (ج1، ص 347) نجد هرتزل يدوّن الملاحظة التالية بتاريخ 8 أيار (مايو) 1896: "الحاصدي آهارون ماركوس يكتب إليّ من بودغورزي (في بولونيه) رسالة رائعة مرة أخرى، ويعرض فيها إمكانية انضمام ثلاثة ملايين من حاصدي بولونيه إلى حركتي. سوف أردّ عليه في رسالة جوابية بأن مشاركة الأرثوذكسيين هي على الرحب والسعة، لكننا لن نعمل على إيجاد دولة ثيوقراطية".

وهناك إشارة في مذكرات بودنهايمر إلى إحدى النكات التي تندّر بها زعماء الحركة الصهيونية في جلساتهم. لكن صاحب "المذكرات" يؤكد لنا بأن هرتزل كان ذواقة للنوادر فقط، يضحك لها من الصميم دون أن يروي شيئا منها. ففي إحدى الأمسيات من شتاء عام 1901 التقى نفر من زعماء الحركة الصهيونية بعد انتهاء المؤتمر الخامس في جلسة خاصة داخل أحد الفنادق ضمت ما يلي: هرتزل ونوردو وماندلشتام وزانغويل، الأخوان مارموريك ولفسون، تشلينوف وبودنهايمر. واقترح هذا الأخير عقد المؤتمر الصهيوني القادم في أمريكه،

بينما استطرد ماركوريك بقوله أن نفقات الرحلة قد تتضاءل فيما لو تم استئجار باخرة خاصة لكي تقلّ الوفد الصهيوني. فلقي هذا الاقتراح استحسان الموجودين، وأردف أحدهم قائلا: وبذلك يصبح المؤتمر كله في عرض البحر. هنا تدخّل زانغويل مقاطعا: لو غرقت الباخرة، لكان ذلك نهاية الصهيونية. أما نوردو فلم يشأ ترك القصة تنتهي عند هذا الحد، بل أطلق الاجتهاد التالي: إن هذه الكارثة الهائلة سوف تحدث ضجة كبيرة ومثيرة، ويكون مؤداها التفاف زعماء جدد وآلاف من الأتباع حول الراية الصهيونية! وهنا أعقب أليكس ماركوريك بملاحظة مفادها أن هناك سبلا أخرى يستطيع أعداؤنا اللجوء إليها لتوجيه الضربة القاضية إلى الصهيونية، إذ يكفي أن يقوم أحدهم بجزّ اللحية الجميلة التي تتدلى من محيا هرتزل. لكن ولفسون صرح قائلا: لا نفع لذلك، إذ سوف تنمو اللحية من جديد بعد انقضاء نصف سنة، وتعود الصهيونية إلى قيد الحياة! [8].

إن هذه النادرة تحمل تفسيرات كثيرة، وربما كانت تستمد بعض جذورها من القصة التلمودية التي سبقت الإشارة إليها للتدليل على مبدأ التضامن اليهودي. لكنها لا تشير بالضرورة إلى التأثير التلمودي لدى زعماء الحركة الصهيونية. ولا حاجة بنا للاستعانة بمبادئ التحليل النفساني كي نستخلص منها عناصر اللاوعي، ونقف على مكونات سائر الأطراف المعنية. فالقارئ المطّلع على آراء هرتزل ونوردو حول "معاداة السامية" وكيفية الاستفادة منها على الصعيد الصهيوني، لا بل ضرورة إيجادها لو لم تكن موجودة، يمكنه أن يربط بين عناصر النكتة وبين مواقف القادة الصهيونيين. أما القول بأن ذلك كله يشهد على تأثير التلمود، فهو بحاجة إلى المزيد من الإسنادات لئلا نحمّل المسألة فوق طاقتها.

ومما لا ريب فيه أن التربية التلمودية تتجلى لدى زعماء الحركة ومسؤوليها المتحدرين من بيئات تقليدية في بلدان أوروبه الشرقية. أما هرتزل فإنه يحذر المؤتمر الصهيوني الأول من الوقوع فريسة للإشاعات القائلة بأن الصهيونية أشبه ما تكون بالأعجوبة الألفية (راجع: هرتزبرغ، المصدر السابق، ص 23). ويكتب في يومياته بعد اطلاعه على كتاب "هس" عن "رومه والقدس" ما يلي: "كل شيء

8- انظر: مذكرات بودنهايمر التي نشرتها ابنته بالألمانيه وترجمها إسرائيل كوهين إلى الإنجليزية:

- "Prelude to Israel", (Thomas Yoseloff, New York : 1963), pp. 130-131.

حاولنا القيام به يمكن العثور عليه في كتابه"، دون الإتيان على ذكر التلمود أو المدراش. فالمعروف أن جدّ هرتزل - سيمون لوب هرتزل- كان مطلعا على كتابات الرباني "القالي"، وربما تعاطف مع آرائه الصهيونية. ويقول مؤلف "سيرة حياة هرتزل" بأن وفاة الجدّ كانت بعد بلوغ الحفيد عامه العشرين من العمر، مما يرجح سماع هرتزل بمشاريع القالي وأحلامه عن طريق جدّه الذي اعتاد زيارة الأسرة في كل سنة. ثم يتساءل: "من يدري بأن البذرة لم تغرس في نفسه حينذاك، لكي تنمو في طبقاتها السفلية وتبقى غير مرئية طيلة تلك المدة، قبل أن تتفتح أزهارها، وتنعقد ثمارها على مرأى من العالم؟"[9].

كما نعرف عن هرتزل في حداثته أنه كان يذهب بصحبة والده إلى المعبد الإصلاحي المجاور للمنزل بصورة منتظمة في أيام السبوت والأعياد. فقد قرأ قصة الخروج في التوراة وتركت في نفسه أعمق الأثر وأبعده. لكنه نظر إليها نظرة أخرى بعد أن سمع معلمه يسردها أمام الصف بشيء من البرود والجفاف، حتى بدت أشبه ما تكون بقصص الجنّ الخيالية. وهناك إشارة أخرى مصدرها هرتزل بالذات، قبل وفاته بنصف سنة. فقد أفضى إلى حد معارفه من الكتّاب بأنه قرأ في الثانية عشرة من عمره شيئا عن "المسيا" -الملك الذي ينتظره كثير من اليهود، ويتطلعون إلى مجيئه على ظهر أتان مثل أشد الناس فقرأ وإملاقا. وبعد قراءته عن المسيا في كتاب ألماني بفترة وجيزة رأى هرتزل ذلك الحلم الذي ظهر له فيه المسيا الملك-، فوصفه على النحو الآتي:

"ظهر لي المسيا -الملك على صورة شيخ مسن في عظمته وجلاله، فطوّقني بذراعيه وحملني بعيدا على أجنحة الريح. والتقينا على واحدة من تلك الغيوم القزحية بصورة موسى. كانت ملامحه هي تلك الملامح التي عرفتها في حداثتي لدى تمثال "ميكال أنجلو". والتفت المسيا إلى موسى مخاطبا إياه بقوله: من أجل هذا الصبي كنت أصلّي. لكنه خاطبني قائلا: اذهب وأعلن لليهود بأني سوف آتي عما قريب لأجترح المعجزات العظيمة، وأسدي عظائم الأعمال لشعبي وللعالم كله"[10].

9- انظر:
- Alex Bein: "Theodore Herzl", A Biography, trans. From the German by Maurice Samuel, (The Jewish Publication society of America, Philadelphia: 1940), 1941, p. 5

10- المصدر السابق، ص 13-14.

هذا ما نعرفه عن هرتزل في حداثته، ولا ترد أية إشارة للتلمود في سيرة حياته. مما لا يستثني بالطبع كون مؤسس الصهيونية قد تعرّض للتأثيرات التلمودية بطرق غير مباشرة، أو من خلال مطالعته واتصاله بالأقربين إليه من الناس. بيد أن اهتمامه البارز تركّز على أدب الاكتشاف العلمي، إلى جانب إعجابه الشديد بالتكنولوجيا العصرية. فهو يتطلع إلى "فرديناند دي لسبس" كمثله الأعلى في الحياة، وتنازعه نفسه باقتفاء خطوات هذا المهندس الذي أشرف على شق قناة السويس. ويبدو أن ميوله العلمية طغت في نفسه على كل ما عداها، إذ رأى في التكنولوجيا والعلم وسيلة لحل مشكلات الإنسان. فانعكست هذه الرؤية في "كراس الدولة اليهودية" إلى درجة بعيدة، كما عبّر عنها في روايته الخيالية عن "الأرض القديمة-الأرض الجديدة".

على أن الناحية التي ينبغي لها الاستئثار باهتمامنا هي تلك الصورة التي تكونت عن هرتزل في مخيلة الجماهير اليهودية، إبان حياته وبعد مماته. وسواء كانت هذه الصورة بعيدة عن الحقيقة -كما يقول مؤلف سيرته- أم لا، فإنها جاءت بمثابة المرآة التي انعكست على صفحتها تطلعات الجماهير اليهودية التي نشأت وترعرعت في كنف التلمود ومدارس الربانيين. لذا نجد "باين" يقول في خاتمة كتابه عن استجابة اليهود ما يلي: "لقد حوّلوا هرتزل إلى ملك، إلى المسيا بن داوود، ورأوا فيه قائدهم من الظلمة والحرمان والعبودية إلى النور والحرية، إلى أرض أحلامهم، أرض الميعاد"[11]. ثم يستطرد في حديثه عن هذا التأثير الذي مارسته صورة هرتزل في أذهان اليهود، ليذكّر القارئ بأن "أحد هاعام" أدرك بوضوح مدى فاعلية هذا التأثير فقام بمحاربته أثناء حياة هرتزل، لكي يعود بعد وفاة المؤسس إلى إعلان قبوله بالقيمة الإيجابية التي تنطوي عليها. وربما جاز لنا التساؤل على عجل: لماذا انتظر هرتزل حوالي عشر سنوات من نشاطه الصهيوني قبل الإفضاء بمضمون الحلم الذي رآه في صباه؟ وهل هناك علاقة أو صلة بين توقيت هذا البوح وبين الصورة التي وجدت مرتعها الخصب في نفوس الكثيرين من يهود أوروبه الشرقية؟

3- أحد هاعام:

إن انقطاع الصلة التلمودية لدى مؤسس الصهيونية السياسية يقابله ذلك الاهتمام الواعي لدى داعية الصهيونية الثقافية: "أحد هاعام". ففي مقالة كتبها

11- المصدر نفسه، ص 506.

سنة 1894 بعنوان "شريعة القلب" نجده يرجع مسألة الجمود والركود في حياة اليهود وأدبهم إلى ما يدعوه بـ"عبودية الكلمة المكتوبة". إن اليهود كانوا "أهل الكتاب" و"عبيده" في آن واحد، مما أدى بدوره إلى جمودهم وإلى تحجر كتبهم الدينية. فالعقل والقلب منهم لم يهبّا في ثورة ضد الكلمة المكتوبة، حيث بطلت هذه الكلمة أن تنسجم مع الحاجات الراهنة. و"أحد هاعام" يتطلع إلى ذلك الزمن الأول عندما كانت الشريعة الشفهية تؤلف حقا شريعة القلب وناموس الحس الأخلاقي. فهو يرى في التدوين والكتابة سببا للتحجر والجمود، لأن اللفظة المكتوبة أدت إلى قصور الحس الأخلاقي وأخضعته لسلطانها الجائر. ويأخذ على الشراح التلموديين اللاحقين ضيق الأفق والنظرة التي وقعت أسيرة النص المكتوب. ثم يقول لو أن شريعة "العين بالعين" جاءت في التلمود بدلا من الشرع الموسوي وكان على الشراح التلموديين تفسيرها بدلا من الحكماء الأوائل، لجرى قبولها بمعناها الحرفي، ولكان الربانيون يعمدون إلى إسكات الأصوات المحتجة بالقوة.

إن "أحد هاعام" يتصور النزاع بين الحس الأخلاقي (شريعة القلب) وبين طغيان الكلمة المكتوبة. ويتطلع في مقالة ثانية بعنوان "الجسد والروح" (1904) إلى الفريسيين باعتبارهم قادوا اليهود خلال فترة الهيكل الثاني، ونظرا لكونهم يمثلون أصدق تمثيل على "التصور النبوي لليهودية في توحيدها بين الجسد والروح". لذا يرى بأن الفريسيين حاربوا على جبهتين: "ضد الماديين السياسيين داخل الدولة، وجنبا إلى جنب مع هؤلاء ضد العدو الخارجي في سبيل الحفاظ على كيان الدولة" (انظر هرتزبرغ، ص 259). لكن هذا التحالف الأخير بين "الأحامس" (Zealots) والفريسيين لم يدم طويلا، فالفريق الأول أصرّ على التمسك بالدولة والموت في سبيلها، بينما كان الفريسيون أبعد نظرا في سعيهم للحفاظ على روح اليهودية بمعزل عن الكيان السياسي. فتركوا القدس وذهبوا إلى "يمنيه" (Yavneh) لتأسيس معهد الشريعة والدين هناك.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد هو أن أحد هاعام يعتبر الفريسيين بمثابة واضعي حجر الأساس لنظام "الغيتو" اليهودي، حيث عاشت الروح اليهودية طيلة ألفي سنة من الزمن. فهو يرى بأن هذا "البناء المصطنع" قد أنشئ عندما كان اليهود يتوقعون إطلالة العصر المسيائي بين لحظة وأخرى، كما أن الغرض الأصلي من إنشائه كان لسد حاجات فترة قصيرة من الزمن. لكنه استمر إلى ما

بـعـد تـلـك الـفـترة بـزمـن طـويـل جدا. وقـد أخـذت جـدرانـه تـتـصـدع وتـظـهـر فـيـهـا الشقوق الآن، فأصبح على وشك الانهيار والسقوط.

أن أحد هاعام يسرد كل ذلك لكي يصل إلى مسرح التاريخ الحديث ويعلن موقفه من الطرفين المعاصرين بين اليهود: دعاة التخلي عن العنصر المادي في الحياة القومية وإرسائها على الأساس الروحي الأوحد، وأنصار الدولة اليهودية الذين يعتبرون الكيان السياسي الصهيوني بمثابة غـاية قصوى في حد ذاتها. والحل الوسط أو الاحتمال الثالث في نظر "هاعام" ليس إلا باعتماد التكافؤ بين الجسد والروح، بحيث لا يتقدم العنصر المادي على الروحي أو العكس، بل تعمل الروح على رفع صرح الجسد؟

بيد أنه يصعب الكشف عن المضمون التلمودي في صهيونية أحد هاعام. فهو يعتبر الديانة اليهودية ديانة قومية، بمعنى أنها "نتاج روحنا القومية"، لكنه يرفض اعتبار العكس صحيحا، لأن الروح القومية ليست وليدة الدين اليهودي. ولا يفهم، مثلا، ما هو المقصود بـ"القومية الدينية". (انظر ص 262). كما أنه يعترف في مقاله عن "الدولة اليهودية والمشكلة اليهودية" (1897) بأن الغاية الصهيونية في "تجميع شمل المنفيين" لا يمكن تحقيقها بالوسائل الطبيعية. فالقسم الأعظم من اليهود سوف يبقى حيث يقيم، رغم احتمال النجاح الصهيوني في إقامة دولة يـهـوديـة في المستقبل وملئها باليهود. والعبارات التي ترد في كتب الصلوات اليهودية عن "تجميع المشتتين من زوايا الأرض الأربع" ليست قابلة للتحقيق، لأن الدين وحده يطلق وعودا من هذا القبيل في إيمانه بالخلاص العجائبي!

وإذا كان أحد هاعام يعتبر الأساس الحقيقي والأوحد للصهيونية في المسألة الروحية، فمن المتوقع أن يبرز الأثر التلمودي في كتاباته. لكن الواقع لا يؤيد مثل هذه التوقعات. فالتفكير الغربي بمنحاه العلماني يسود تصورات هذا "الصهيوني الثقافي" ومفاهيمه الروحية. وربما جاز لنا أن نشير هنا إلى التمييز الذي يجريه أحد هاعام بين الطابع الذي تتخذه المشكلة الروحية في الغرب وطابعها في بلدان أوروبه الشرقية. ففي الغرب هي مشكلة اليهود التي تطالعهم كأفراد، بينما تصبح في شرق أوروبه مشكلة اليهودية التي تتناول اليهود كأمة. والمشكلة الأولى يشعر بها اليهود الذين تلقوا تعليما أوروبيا، بينما يشعر بالثانية أولئك اليهود الذين تلقوا تعليما يهوديا. الأولى هي نتاج العـداء للسـامية وتعتـمد على هذا العـداء في وجـودهـا. أمـا الـثـانـيـة فـإنـهـا "نـتـيـجـة طـبـيـعـيـة لارتـبـاط فـعـلـي بـثـقـافـة ألـفـيّـة

(Millennial culture)، وسوف تبقى دون حل وبعيدة عن مجرى "التأثر" رغم ما يصيبه اليهود في كل أنحاء العالم من مراكز اقتصادية، وما يحققونه من تفاهم ودي مع جيرانهم، أو من مساواة تامة في مجال السياسة والمجتمع. (انظر هرتزبرغ، ص 266).

4- بياليك التلمودي:

ربما كان الشاعر الصهيوني "حاييم نخمان بياليك" ينفرد عن غيره من زعماء الحركة وروادها الأوائل في ذلك الاهتمام الذي أولاه للتلمود ودوره التثقيفي في الإحياء القومي الصهيوني لتراث الماضي. ويقول الذين أرخوا لحياة "بياليك" إنه يختلف عن أستاذه "أحد هاعام" في "الحب الرومانسي الذي يكنه للماضي اليهودي وللغيتو"، بينما كان الأستاذ يكره الغيتو ويريد الابتعاد عنه (هرتزبرغ، ص 280).

إن أحد البواعث التي تحرك اهتمام "بياليك" بالحفاظ على "كنوز الأدب العبري الكلاسيكي" هي الحاجة التي يشعرها في تزويد الإحياء القومي الصهيوني بنوع من "التراث" الذي يشد اليهود المعاصرين إلى الماضي السحيق. فالحاجة إلى إحياء التلمود هي بمثابة شرط للإحياء القومي اليهودي على العموم. وبياليك يريد تقريب التلمود بشقيه: الحلقا والهجّادا (الشرعي والقصصي) من أذهان اليهود المعاصرين. كما يدعو إلى القيام بترجمات تلمودية تضع مادة هذا الأثر القومي في متناول عامة الناس بين اليهود (Am-ha-Aretz)[12].

لذا نجد المقالات التي كتبها "بياليك" خلال العقد الثاني من هذا القرن تتناول موضوع التراث اليهودي، وتضع خطة مفصلة لعملية القيام بجمع الآثار والروائع الكلاسيكية التي تقدم صورة شاملة عن الإبداع اليهودي في مجال الأدب. ففي مقالة بعنوان: "الحلقا والهجّادا" (1917) «Halacha und Aggada» يعمد "بياليك" إلى تشبيه الحلقا بسياج التوراة وردائها. ثم يعلن بأن:

"الحلقا والهجّادا يمثلان على شكلين مستقلين وأسلوبين مميزين، لكنهما يسيران جنبا إلى جنب ويتفاعلان سوية في الحياة والأدب فالهجادا تمتص طاقتها من عالم الفكر، وتتناول واجب الوجود وما يمكن وجوده. وحين نقرأها

12- انظر:
- E. Berkovits: "Towards Historic Judaism", op. cit, see chapter V: «Healing the Breach: National Renaissance and Rediscovery of Judaism», pp. 52-65.

نتعرف فيها إلى أماني الشعب اليهودي وشواغل فكره ومثله العليا. أما "الحلقا" فإنها تقتات من عالم الحياة العملية، وتتناول الموجود والثابت، كما ترينا بوضوح، في صور سريعة ومعبرة، حياة الشعب في حد ذاته وحقيقة حياته. منها نستقي معرفتنا المباشرة: كيف ألبس الشعب أمانيه ومثله العليا التي اختلج بها صدره رداء الأشكال الحياتية الثابتة والدقيقة، ثم حولها إلى أفعال"[13].والقارئ الذي يتمعنّ* في مقالات "بياليك" عن "الكتاب العبراني" "Das hebräische Buch pp.40-63 وعن "تجميع الهجّادا" (Zum Einsammeln der Aggada) سوف يخرج بفكرة واضحة عن الهدف الذي يرمي إليه بياليك والدافع الذي يحركه. فهو يريد إطلاق عملية واسعة النطاق لجمع مادة الأدب العبراني وتصنيفها إلى الفئات الرئيسية التالية:

1- أسفار التوراة (الخمسة والأنبياء والكتب التاريخية) بالإضافة إلى "الأبوكريفا" (الكتب المنحولة) والأسفار أو الصحائف المقتبسة (Pseudo Epigraphen).

2- شذرات مختارة ومبوبة من الأدب الإسكندراني في ترجمة عبرية علمية، مع شروحات مقتضبة ومقدمة سائغة.

3- طبعة كاملة لكتب "يوسيفوس فلافيوس" في ترجمة عبرية حديثة عن الأصل، مع مقدمة عن المؤلف وعصره وكتبه.

4- المشنا في طبعة شعبية منقحة، مع شرح مقتضب واف، وجميع الهوامش والحواشي اللازمة ورسوم الأشياء والنباتات الخ.

5- الهجّادا في التلمود والمدراش، بحيث تأتي مرتبة حسب الأزمنة والموضوعات، مع شروح ومقدمات.

6- الفلسفة، ويستثنى منها القسم السكولائي (المدرسي)، بينما يبقى على المنطقيات والعناصر الفكرية فيها.

7- شعر الأفكار والأغاني: مقطوعات مختارة من عيون الشعر الديني والدنيوي في القرون الوسطى.

13- راجع المقالة في المجموعة التالية:

- Chaim Nachman Bialik: "Essays", (Autorisierte Übertragung aus dem Hebräischen, von Viktor keellner, Jüdischer Verlag, Berlin, 1925), pp. 82-107, p. 99.

وانظر ما يلي:

- George J. Webber: «The Heritage of Jewish Law», in The Jewish Heritage, op. cit, pp.171-2.

8- الأخلاقيات -شذرات جميلة مرتبة حسب الموضوع.

9- القبّالة: العناصر الرؤيوية الخيالية والفكرية منها، المواد العبرانية في الأصل والآرامية في ترجمة حرفية إلى العبرانية مع مقدمة.

10- الموعظة الدينية، مختارات من أفضلها وأسماها.

11- الحاصدية: مقالات مختارة من كتب الحاصديم ومرتبة حسب المواضيع، وقصص وأقوال مأثورة عن الحاصديم.

12- الأدب الشعبي، المكتوب والسماعي منه: القصص وحكايات الحيوان والأمثال، والنوادر والأغاني الشعبية وغيرها.

13- الأدب الحديث: نتاج اليهود خلال المائة والخمسين عاما الأخيرة[14].

أما المبدأ الذي يردده "بياليك" في مقالاته ومشروعاته فهو استخراج الروائع الكلاسيكية بعد غربلة المادة الأدبية العبرانية وفصل القمح عن الزؤان، بغية الوصول إلى سلسلة جديدة من الآثار المعول عليها. وقد كرس هذا الشاعر التلمودي تلك السنوات العشر التي قضاها في فلسطين (1924-1934) لوضع مشروعه الكبير موضع التنفيذ. فعكف على تحقيق ونشر الآثار المذكورة في القائمة، واختار لها تسمية "كينوس" (Kinnus) نسبة إلى طبيعة العمل. وهناك لجنة في إسرائيل اليوم تحمل هذا الاسم، وتعنى بمتابعة ما بدأه "بياليك" في جمع الروائع الكلاسيكية اليهودية.

على أن الإسهام البارز لنشاط "بياليك" في الحقل التلمودي هو قيامه بنشر "سفر الهجّادا" (Sepher aggadah) بالتعاون مع "رافينتسكي". ثم شروعه في نشر المشنا الكامل (Mishnayot) في طبعة جديدة مع شروحات عبرانية سائغة. فقد كان يعلق الآمال الكبيرة على هذا المشروع، وتوسم له أن يلعب دورا رئيسيا في التربية اليهودية، على غرار الدور الذي لعبه سفر الهجّادا في الأدب اليهودي. أليس هو القائل بأن العبقري يستطيع تحويل "الحلقا" إلى ملحمة قومية [15] (Epos)، ومن الجائز اعتبار العمل الذي دشنه "بياليك" في مجال الأدب التلمودي بمثابة مرحلة هامة وخطوة أساسية على طريق استخدام التلمود للأغراض التربوية الصهيونية، وكأداة فاعلة لتحقيق الهدف الصهيوني في الإحياء القومي اليهودي. بيد أن هذا لا يعني إرجاع صهيونية "بياليك" إلى جذور تلمودية، مع العلم بأن الشاعر قضى 18 شهرا عند بلوغه السابعة عشرة من العمر في

14- انظر المقال التالي: Bialik: «Das Hebräische Buch », op. cit, pp. 57-59.

15- انظر المقالة "الحلقا والهجّادا" المصدر نفسه، ص 101.

أكاديمية فولوزهين الشهيرة للتلمود. وربما أسهمت دراسته التلمودية في شق طريقه نحو الصهيونية. فالمعروف أنه انضم في مطلع التسعينيات (1891) إلى منظمة طلابية سرية تابعة لحركة إحياء صهيون. (انظر هرتزبرغ، ص 279).

لكن مساهمة الرجل الأساسية تبقى على صعيد الاستفادة من الآثار التلمودية في سبيل الإحياء القومي اليهودي، سواء كان ذلك لجهة نشر هذه الآثار وتقريبها من عامة اليهود، أو لجهة استخدامها كمادة أساسية في التربية الصهيونية وتقوية الوجدان القومي لدى الإنسان اليهودي، بالإضافة إلى شحن ذهنه وتفكيره بصور معينة ترجع إلى غابر الأزمنة وقد تخطتها عجلة التاريخ منذ مئات السنين.

حاولنا تلمّس بعض التأثيرات التلمودية في كتابات وأعمال فئتين من الدعاة الصهيونين، فئة الرعيل الأول إبان الفترة السابقة لظهور هرتزل ودعوته الصهيونية الأساسية، وفئة مختارة من رجالات العصر الهرتزلي. ولم يكن من السهل أبدا تعيين العناصر التلمودية أو فرزها عن سائر العناصر التي يتألف منها تفكير هؤلاء وتنعكس في سطور كتابتهم. هذا مع العلم بأن معظم الزعماء الصهيونين المتحدرين من بيئات في شرقي أوربه يحملون الأثر التلمودي في نشأتهم الأولى وتربيتهم. فالمدارس اليهودية في نظام التعليم التقليدي كانت تضم المرحلة الابتدائية أو "الخدر" (heder) بالإضافة إلى "اليشيفا" (yeshivah) أو أكاديمية الدراسات التلمودية العليا، و"بيت الدرس" لاحتواء الأفراد المدربين، حيث يتاح لهم متابعة دراساتهم في الأدب التلمودية بصورة مستقلة (انظر هرتزبرغ، المصدر نفسه، ص 627). ومن السهل إرجاع الكثيرين من رواد الصهيونية الأوائل إلى هذه الجذور التلمودية في تربيتهم المدرسية. لكن السواد الأظم من هؤلاء -وهم الذين لم نأت على ذكرهم، فمن شاء التعرف إليهم عليه بالرجوع إلى المختارات التي جمعها هرتزبرغ في كتاب "الفكرة الصهيونة"- ابتعدوا كثيرا عن البيئة اليهودية التقليدية، وتلقوا علومهم في معاهد أوروبه الغربية وجامعاتها. والقول بأن فكرة القومية التي عرفتها أوروبه في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين هي المحرك الأساسي لصهيونية هذا الفريق، هذا القول هو أقرب إلى الصحة والحقيقة التاريخية من نسبة صهيونيتهم إلى تعاليم التلمود، وهرتزل نفسه يحتل رأس هذه القائمة. أما عناصر اللاوعي والترسبات التلمودية الباكرة في نفوس هؤلاء القوميين اليهود فمن الجائز تركها لأساطين التحليل النفساني وخبرائه المجلّين. وليس هناك ما يمنع بالطبع أن تكون هذه الرواسب الطفولية قد لعبت دورها الخفي أو "المقدر".

إن استكشاف التأثيرات التلمودية لدى الصهيونيين المتدينين هو دون ريب أسهل مأخذا وأوفر جهدا. فالصلة هنا لم تنقطع أبدا، وتواصل مضمونها وبواعثها وطابعها العام عن الصهيونية السياسية التي اقترنت دعوتها باسم "ثيودور هرتزل" والحركة التي أطلقها بتنظيماتها ومؤسساتها وهيئاتها العاملة على صعيد شامل جامع. وإذا كان هرتزل يدرك تمام الإدراك نفوذ الأوساط الدينية الواسع بين يهود أوروبه الشرقية، ويعرف كيف يفسح لهذا النفوذ مجالا في الحركة، فلا يعني ذلك أن الصهيونية أصبحت تنبع كليا من جذور تلمودية. بل هي الدبلوماسية التي مارسها مؤسس الحركة، فعرف كيف يمكن لها أن تستفيد من الجماعات التابعة لتنظيمات "أحباء صهيون"، وأن تستقطبهم نحوها طمعا في كسب ود الجماهير اليهودية في أوروبه الشرقية.

وما علينا سوى إلقاء نظرة على التوزيع المهني للأشخاص الذين اشتركوا في المؤتمر الصهيوني الأول عام 1897، حتى نتمكن من إصدار الحكم على النفوذ التلمودي داخل الحركة الصهيونية. وأن نسبة الربانيين إلى مجموع المشتركين في المؤتمر، مثلا، ليست بذات بال، ولا هي تستحق الذكر إذا ما نحن قارنا بينهما وبين عدد الطلاب اليهود أو رجال الأعمال أو الأدباء والصحافيين والأطباء والمحامين. لذا آثرنا إيراد التوزيع المهني لأعضاء المؤتمر الصهيوني في جدول خاص، ولكي يساعد ذلك في تبديد بعض الأوهام السائدة عن ذلك "المؤتمر السري" الذي عقده "حكماء صهيون" وتنادوا فيه إلى وضع تلك "البروتوكولات" الشهيرة لتلقى هذا الرواج المنقطع النظير في أوساطنا.

إن الجدول الوارد على الصفحة الموالية، بالإضافة إلى مقررات "مؤتمر بازل" المعروفة تكفي لحمل المترددين طرح أسطورة "الحكماء" جانبا، ولا بد أن تناشدهم وجوب تركيز الاهتمام على مقررات الصهيونية التي يعاني من نتائجها وأعمالها المواطن العربي والإنسان الفلسطيني المطرود من وطنه كل يوم وكل ساعة. وقد اعتمدنا في توزيع هذا الجدول على الأرقام والمعلومات الواردة في مقالة عن "المشتركين في المؤتمر الصهيوني الأول"[16].

16- انظر:
- Halyim Orland: «The Participants in the first Zionist Congress», in Herzl Yearbook :Essays in Zionist History and Thought, Vol. VI, Ed. Raphael Patai, (Herzl press, New York, 1965), pp. 133-152.

جدول التوزيع المهني للمشتركين في المؤتمر الصهيوني الأول

المهنة	العدد	الفلسفة		الهندسة		الطب		الحقوق		التكنولوجيا		الزراعة		دون تخصيص المهنة	
الطلاب الجامعيون	38	14		2		6		2		2		2		10	
نحات (فرنسه) طباع (إنجلتره) مزارع (فلسطين)	1 1 1	النمسه (فيينه)	بلغاريه	بوهيميه (سلافونيه)	إنجلتره	فرنسه	غاليسيه	ألمانيه	هنغاريه	رومانيه	روسيه + بولونيه + لتوانيه + لاتفيه	سويسره	أوروبه الغربيه	أمريكه	الجزائر - فلسطين
رجال أعمال	53	1	1	1	2	–	5	11	–	3	22	3	1	2	1
محاضر	1	–	–	–	–	–	–	1	–		–	–	–	–	طالب طب (الجزائر) طالب فلسفة (فلسطين)
منشد ديني	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	
كتّاب وأدباء	21	4	–	1	2	1	2	5	1	–	5	–	–	–	
أطباء	14	4	–	–	–	–	4	–	–	1	4	–	1	–	
دكاترة	3	2	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–	–	
دكتوراه فلسفة	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	
مهندسون	5	2	–	–	–	–	–	–	1	–	2	–	–	–	
حاخامون	11	1	1	2	–	–	–	–	–	–	3	2	1	1	
صحافيون	13	–	–	–	–	2	2	–	4	–	1	2	1	1	
رؤساء تحرير	9	2	–	–	1	–	2	–	–	–	2	–	–	1	1
مهندس معمار	1	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
صناعيون	3	1	–	–	1	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–
محامون	24	2	2	1	–	–	5	3	1	3	4	2	–	1	–
متمولون	4	–	–	–	–	–	–	1	–	–	1	1	1	–	–
سكرتير اختزال	2	2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
طبيب أسنان	2	2	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
مهندس زراعي	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–
كيمياتي	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–
أستاذ جامعي	3	–	1 للفقه القانوني 1 للرياضيات 1 لطب العيون												
تقنيون	1	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–	–	–
مربون عبرانيون	2	–	–	–	1	–	–	–	–	–	1	–	–	–	–
عرفاء	1	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	1	–	–	–
دون ذكر مهنة	27	–													
المجموع	245	24													
ضيوف مسيحيون	10														
مجموع الطلاب		2	–	–	–	5	1	12	2	–	4	8	1	–	2

1- رومانية تشمل ما يلي: بوكوفينه ورومانيه.

2- أروبة الغربية: بلجيكا. ايطاليه. هولانده. أسوج.

3- هناك طبيب واحد من بلاد الصرب.

الفصل الثاني

مفاهيم وتصورات تلمودية

"من المستحيل أن نفهم كل شيء حصل في أيامنا -إعادة الدولة اليهودية، وهجرة عشرات الآلاف من اليهود الذين ما سمعوا قط بأسماء "هس" و"بنسكر" و"هرتزل"، وربما لم يسمعوا أبدا حتى بكلمة "الصهيونية"- دون أن نأخذ بعين الاعتبار رؤيا الخلاص المسيائي التي تنغرس في أعماق قلب الشعب اليهودي، ليس فقط منذ خراب الهيكل الثاني، بل ومنذ أيام الأنبياء الأوائل، إن لم يكن قبل الارتحال عن مصر".

- (بن غوريون: "إسرائيل والدياسبورا"

الكتاب السنوي لحكومة إسرائيل، 1957، ص 16).

سوف نحاول في هذا الفصل تقديم بعض التصورات والمفاهيم التلمودية التي تلعب دورا بارزا على صعيد الفكر والعمل الصهيوني. ومما لا ريب فيه أن التصور المسيائي كان ولا يزال وثيق الصلة بالدوافع الصهيونية، كما يستدل ذلك من أقوال "بن غوريون" وكتاباته. ففي شهر تموز (يوليو) من عام 1957 انعقد بمدينة القدس المحتلة ذلك "المؤتمر العقائدي" الذي أخذ بن غوريون زمام المبادرة في الدعوة إليه، وجاء كبار الحكماء اليهود من بلدان عديدة للبحث في المسائل العريضة والناشئة عن "وحدة الشعب اليهودي".

- بن غوريون والأمل المسيائي:

أما بن غوريون فقد اغتنم فرصة افتتاحه للمؤتمر لكي يناشد جميع القطاعات اليهودية اعتبار عودة "بني إسرائيل" إلى فلسطين بمثابة حركة مسيائية تعمل على تحقيق رسالة الأنبياء العبرانيين. إن الأمل أو التوقع المسيائي في نظره يؤلف جوهر إيمان إسرائيل، مثلما أنه منبع طاقتها البناءة والطافحة بالحيوية والنشاط. وهو أمل يتعدى في طابعه العام الناحية الدينية الخالصة[1]. لذا نجد بن غوريون يصوغ أفكاره في ذلك البيان التاريخي الذي صار يعرف بـ"قانون إيمان اليهودي" (Credo of a Hew)، فيقول على صفحات "الجيرو سالم بوست" (19 تموز-يوليو 1957) ما يلي:

"إن ما ضمن بقاء الشعب اليهودي على مر الأجيال، وأدى إلى خلق الدولة هو تلك الرؤيا المسيائية لدى أنبياء إسرائيل، رؤيا خلاص الشعب اليهودي والإنسانية جمعاء. إن دولة إسرائيل هي أداة لتحقيق هذه الرؤيا المسيائية".

والواقع هو أن التشديد المتعمد على النواحي المسيائية والرؤيوية في التراث اليهودي الديني، والربط بينها وبين الصهيونية ودولة إسرائيل يهدف إلى تحقيق

1- انظر مقالة ن. بنتويش عن "اليهودية في إسرائيل"، ص 84 من الكتاب التالي:

- A.J. Arberry (Gen. Ed.) -Religion in the Middle East: Three Religions in Concord and Conflict, vol. -Judaism and Christianity, Cambridge University press: 1969.

جملة أمور بضربة واحدة، فمن جهة يمكنه إتاحة المجال أمام تمويه الطابع الاستعماري للفكرة الصهيونية وتغليفها بغشاوة طوباوية أو مسيائية، كما أنه يعمل من جهة أخرى على تزويد يهود العالم بعقيدة معينة تجعل استكمال يـهـوديـتـهـم رهـنـا بمجيئهم إلى إسـرائيل لـلإقـامـة فيها والمشاركة في تحقيق التوقعات الملقاة على عاتق فكرة الخلاص الديني.

إن بـن غـوريـون يـتـنـاول هـذا الموضـوع بـالـتفصيل في مـقـالـته المطولة عن "إسرائيل والدياسبورا"، ويبدو أن هناك صلة وثيقة بين خطابه الافتتاحي أمام "المؤتمر العقائدي" و"قانون إيمانه"، وبين الشروحات المسهبة التي تتضمنها مـقـالـة "إسـرائـيل والـديـاسـبـورا". فـلـنـحـاول إيـراد الأفـكـار الـرئـيسيـة في المقـالـة المذكورة.

يبدأ بن غوريون يطـرح التسـاؤلات عن: "ما هو يهـودي"؟ "ومن هـو اليهودي"؟ أو "من هم اليهود"؟ وكيف تسنى لليهودية أن تحافظ على نفسها في المنفى؟ "وما الذي أدى إلى إحياء الدولة اليهودية في أيامنا هذه؟ " إلى آخر ما هنالك. ثم ينتقل إلى الإجـابـة في مـعـرض الـرد عـلـى آراء "يـحـزقـيل كـوفـمـان"، أسـتـاذ الـدراسـات التوراتية في الجامعة العبرية منذ عام 1949. فقد سبق للأستاذ كوفمان أن طرح في كتابه (Golah Venechar) سؤالا مماثلا لسؤال بن غوريون عما يمكنه أن يفسر لنا تعلق اليهود في شتاتهم بأشكال وجودهم القومي ومحافظتهم على ذلك الطابع القومي الفريد. وأجاب بقوله أن "الطابع الديني" هو السبب الداخلي الأوحد وراء كفاح اليهود في سبيل الحفاظ على فرادتهم. فاليهود حافظوا على انفصالهم عن سائر الأمم لأجل الدين، حيث يأتي الدين هنا مرادفا للفكرة الدينية في نظر كوفمان. أي أن المقصود بالفكرة الديـنـيـة هو العـنـصـر الإيـمـانـي في الدين، وليس الشرائع والوصايا والفرائض. وخلاصة القول أن كوفمان يستند في تحليلاته إلى افتراضين:

– أولا: اليهودية كدين ليست ديانة قومية.

– ثانيا: الفكرة الدينية هـي المصدر الأوحد لإرادة اليهود القومية.

لكن بن غوريون يرى في ذلك تعارضا صريحا مع اليهودية القديمة (التوراة) ومع اليهودية المتأخرة (المشنا والتلمود) على حد سواء. فاللقاء الأول بين أبي الشعب اليهودي والرب كانت تطغى عليه كليا الدوافع القومية والإقليمية، على حد قوله. وفي فترة لاحقة أصبحت رؤيا الخلاص أو الأمل المسيائي هي الطابع

المحوري لليهودية، بينما تشهد التوراة في كل سفر من أسفارها وإصحاح من إصحاحاتها على أن التعلق بالأرض الموعودة والتمسك بالشرائع والوصايا كانا يؤلفان جزءا عضويا من الإيمان اليهودي وقسما من جوهر اليهودية[2]. فلو قبلنا افتراض كوفمان -يقول بن غوريون- عن الإيمان بالإله الواحد إيمانا مجردا من كل صلة قومية أو تاريخية، كأساس لفرادة الشعب اليهودي، لأصبح في حكم المتعذر علينا أن نفهم السبب الكامن وراء تفرد اليهود بعد انتشار ذلك الإيمان لدى أمم وشعوب أخرى.

أما المأخذ الأساسي لدى بن غوريون على نظرية كوفمان فهو تقصيرها المستغرب عن الإشارة إلى أهمية "رؤيا الخلاص المسيائية"، هذه الرؤيا التي يعبق بها هواء التاريخ اليهودي وتملأ أجواءه. وفي نظر بن غوريون:

"إن من يقصر عن إدراك رؤيا الخلاص المسيائي باعتبارها تؤلف الطابع المحوري لفرادة الشعب اليهودي، يفشل بالتالي في فهم الحقيقة المركزية للتاريخ اليهودي وحجر الزاوية في إيمان إسرائيل". (المصدر نفسه، ص 17).

أي أن إيمان اليهود برب الكون كان سيفقد معناه الفريد لو لم نغرس فيه تلك الرؤيا عن خلاص الشعب اليهودي. والتغيرات التاريخية أثرت في طابع هذه الرؤيا، مثلما أثرت في التعبير عنها في شكلها، لكن نواتها الداخلية عن الرسالة المسيائية بقيت على حالها.

ففي أسفار التوراة و"الأبوكريفا". وفي المشنا والمدراش، كما في الصلوات اليهودية والشعر العبراني يتكرر هذان الباعثان: رؤيا الخلاص، وفكرة الشعب المختار .(Am segula) وليس قيام إسرائيل سوى "بدايات الخلاص"، إذ لولا أمل الخلاص المسيائي لدى اليهود "وتعلقهم الشديد بوطنهم القديم"، لما كانت تقوم لدولة إسرائيل قائمة على الإطلاق. هذا ما يقوله بن غوريون. لكن الصعوبة التي يواجهها تتعلق بالسؤال التالي: "لماذا لم تقم إسرائيل إلا في أيامنا هذه"؟ وهل انقطعت الينابيع القديمة طيلة ألفي سنة تقريبا؟ والجواب، الذي يلجأ إليه في تعليل ذلك وتبريره هو النظر إلى الحركات المسيائية التي ظهرت بين اليهود على يد المسحاء الكذبة بمثابة تعبير حي ومتجسد عن التوق إلى الوطن والتطلع نحو الخلاص، وهما المشاعر التي خفقت لها قلوب اليهود.

2- انظر مقالة: "إسرائيل والدياسبورا" في "الكتاب السنوي لحكومة إسرائيل"، (القدس، 1957)، ص 11.

ثم يصل به المطاف إلى تقييم دور المنظمة الصهيونية على الصعدين الثوري والتربوي في حياة اليهود، دون أن يفوته التوكيد على أن دولة إسرائيل هي "الأداة التاريخية" اليوم "لخلاص الشعب اليهودي في وطنه، والحفاظ على يهود إسرائيل الدياسبورا"، فيقول:

"إن فكرة العودة إلى صهيون وإحياء الدولة اليهودية ليست من اختراع "بنسكر" أو "هرتزل". فالرؤيا والأمل هما بعمر المنفى ذاته، لا بل يرجعان إلى ما قبل خراب الهيكل الثاني. وجل ما فعلته الصهيونية السياسية هو محاولة إرساء هذه الفكرة القديمة بجذورها العميقة في حياة الشعب على أساس الحاجات المادية لدى اليهود الأوروبيين في القرن التاسع عشر، والبحث عن طرق عمل ناجحة لتحقيق الفكرة". (ص 35).

أما المشكلة التي تشغل بال بن غوريون -مثلما أنها كانت حافزه إلى عقد "المؤتمر الإيديولوجي"- فهي مشكلة "الوعي اليهودي"، أو كيف السبيل إلى الخروج من ذلك القلق العقائدي الذي يسود عالم الشبيبة الإسرائيلية ويحد من اهتمامها بيهود الدياسبورا؟ والحل الذي يراه يقوم على تعزيز "الوجدان اليهودي" (Jewish Consciousness)، وتعميق الجذور في الماضي وفي "التراث الروحي للشعب اليهودي". لكنه يحرص على القول بأن هذا الوجدان ليس مطابقا للولاء نحو "الحلقا" (الشرع التلمودي)، طالما هذه المطابقة لا تحظى بالقبول لدى غالبية اليهود اليوم. على أن ذلك لا يعني تجاهل "الحلقا" أو استثناءها من مضمون الوجدان اليهودي. فالذين لا يتبعون الشرع التلمودي في حياتهم اليومية يرتكبون غلطة من الزاوية التاريخية فيما لو حاولوا إقصاء "الحلقا" عن مجال الوجدان، لأنها تؤلف جزءا لا ينفصم عن مجرى التقليد اليهودي طيلة ألفي سنة. ما العمل، إذن؟ يقول بن غوريون هناك طرق ثلاث للحفاظ على وحدة الشعب اليهودي وتجذيرها في وعي سائر القطاعات والفئات:

1- التربية اليهودية: كشرط جوهري للوجدان المشترك بين يهود العالم. وهنا نجد بن غوريون ينتقد الرأي القائل بأن "الحلقا" تؤلف الأساس الوحيد لهوية الشعب اليهودي واستمراره، لئلا يؤدي ذلك إلى الانتقاص من القيمة الذاتية للتوراة. (ص41). فهو يعتبر التوراة أعظم أثر يهودي وأثمنه من الوجهتين: القومية التاريخية، والأخلاق والثقافة والديانة الجامعة.

2- "تصعيد رؤيا الخلاص المسيائي: وهي التي شغلت المنزلة الرئيسية في التاريخ اليهودي، وعبّرت عن كل الإشعاع الجامع في توراة إسرائيل. مثلما أنها حولت أنظار الشعب اليهودي نحو المستقبل، وملأته بالقوة والبطولة لمواجهة جميع المحن والصعوبات التي حلت به أثناء تجواله الطويل في الدياسبورا. وهي التي جلبت له بشائر الخلاص القومي، وتجميع المنفيين، وتحقيق الاستقلال في الوطن القديم". (ص 42).

3- **توثيق الروابط الشخصية بين يهود الدياسبورا ودولة إسرائيل في شتى المجالات والأشكال:** من الزيارات، إلى التوظيفات المالية، وإيفاد الأطفال والشبان والطلاب للدراسة في إسرائيل، إلى القيام "بتدريب خيرة شبابنا وعلمائنا للانضمام إلى صفوف البنائين والمدافعين عن إسرائيل".

هذا هو الخيط المثلث الذي يتوسم فيه بن غوريون توثيق الروابط بين مختلف قطاعات اليهود في العالم. بيد أن ما يعنينا من ذلك كله يتعلق بالدور المزدوج لفكرة الخلاص المسيائي: فهي التي كان لها الفضل الأول في تحقيق الهدف الصهيوني وإقامة الدولة. وعلاوة على ذلك، ينبغي لها الآن أن تفعل في النفوس من جديد وتستعيد مجدها الغابر. أي أن وظيفة الفكرة تكمن في التحقيق المستمر بغية الوصول إلى الأهداف التالية.

ولقد حان الوقت الآن لكي نتعرف إلى التصورات التلمودية عن مجيء "المسيّا"، وإلى طبيعة الآمال اليهودية المعقودة على مجيئه، وكيف يبدو العالم في نظر اليهودي التلمودي عند قدوم المسيّا؟

ب- المسيّا في تصورات الربانيين:

- "كانت ولادة المسيّا يوم سقوط الهيكل" - مدراش.

تتباين آراء الباحثين حول منشأ الفكرة المسيائية وجذورها الأصلية، هل هي دخيلة على المعتقدات اليهودية القديمة، أم أنها ترجع إلى أصول عبرية واضحة في أسفار معينة من التوراة؟ ولسنا في وضع يمكّننا من معالجة هذه المسألة أو الإدلاء برأي فيها. لذا نؤثر تركها وشأنها، علما بأن اهتمامنا ينحصر في أسفار التلمود. فنكتفي بالقول على لسان "ساراشك" بأن هذه الفكرة هي عقيدة سياسية أكثر منها لاهوتية، وعملية أكثر منها تأملية، وأن اليهود وجدوا فيها نوعا من صمام الأمان ينفسون بواسطته في أوقات الضيق والشدة. مثلما علقوا آمالهم على مجيء ذلك "المحرر" الذي أحاطوه بهالة من الجبروت والقداسة، وراحوا ينتظرون قدومه لكي يخلصهم من المحن والبلايا. فهو المنتظر الذي سوف يحول ظلمتهم إلى نور، وكربهم إلى فرح وبهجة[3].

وفي أسفار التلمود يتجلى اهتمام الربانيين بفكرة "المسيّا" هذه، فتتحول على أيديهم إلى عقيدة شاملة في أعقاب الصدام الدموي بين عصاتهم والسلطات الرومانية. ويشغلون أنفسهم بإجراء الحسابات التي تنبئ عن موعد قدومه، كما يزداد تطلعهم إلى مجيء ذلك "المخلّص" المنحدر من نسل داوود، لكي يتبوأ عرش الملك، وترتفع به إسرائيل إلى سدة السلطنة على العالم بعد اندحار المملكة الرابعة (رومه) التي أخضعت فلسطين، حتى أنهم زعموا وجود "المسيّا" قبل وجود العالم (Pre-mundane existence)، فهناك مشنا خارجي (باريتا) في سفر (فصاحيم، 154، ص 265) يعلن خلق سبعة أشياء قبل خلق العالم: التوراة، والتوبة، وجنة عدن، وجهنم، وعرش المجد، والهيكل، واسم المسيّا. والسند الوارد في هذا السفر يرجع إلى (المزمور الثاني والسبعين 17): "يكون اسمه إلى

3- انظر مقدمة الدراسة التالية:

Joseph Sarachek -The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature, (Jewish Theological Seminary of America, New York: 1932), pp. 1-2

الدهر. قدام الشمس يمتد اسمه. ويتباركون به. كل أمم الأرض يطوبونه". كما يضيف أحد الربانيين قائلا: إن تجويف الشمس وجد قبل وجود العالم، أما نارها فقد خلقت عشية السبت!

بينما نجد الرباني "يوحنان بن زكاي" يوصي تلميذه وهو على فراش الموت بإعداد عرش لـ"حزقيال بن داوود" الذي أصبح على وشك المجيء. (انظر سنهدرين 94 أ، ص 633).

وربما كان من الأنسب إيراد عينات تلمودية يتحدث فيها الربانيون عن موعد مجيء المسيّا، والشروط اللازمة لذلك، أو يصفون "آلام المخاض" التي تسبق ولادة المنتظر وقدومه، وغير ذلك من المسائل التي تتصل بموضوعنا.

جاء في الفصل الحادي عشر من سفر (سنهدرين، 90 أ، ص 601-602) المشنا التالي نصه: "كل إسرائيل لها نصيب في العالم الآتي... أما هؤلاء فلا نصيب لهم فيه: من يزعم أن القيامة (البعث) ليست عقيدة توراتية، وأن التوراة ليست منزلة بالوحي الإلهي، و"الأبيقوري" .(Epikoros) وأضاف الرابي عقيبا: ومن يقرأ الكتب المحرمة...". والمعروف أن تهمة إنكار البعث والمعاد تنسب من جانب الربانيين إلى الصدوقيين. كما يتبين لنا من مطلع هذا المشنا كيف أن عصر المسيّا موقوف على إسرائيل كلها. ويتناقش الربانيون في هذا الفصل حول عبارات وردت في (سفر دانيال)، ثم يأتي القول في مواصفات المسيا المنتظر بأنه يشتم الرجل ويصدر حكمه، لكي نعرف أن "باركوزيبا" (ابن الكوكب) قضى في الحكم عامين ونصف العام قبل أن يعلن للربانيين: "أنا هو المسيّا"! لكنه سقط في الامتحان، فتبين زيفه، وأقدموا على قتله. (93 ب، ص 627).

وفي مكان لاحق من هذا السفر تطالعنا تسمية أخرى للمسيّا: "بارنافله" (Bar Nafle) أما معنى اللفظة فهو "ابن الساقطة"، رغم أن أكثرية الشارحين يميلون إلى القول بأن المقصود بها هو "ابن الغيوم" (عن اليونانية)، نسبة إلى (دانيال 7: 13).

1- دورة السنوات السبع: (Seven Year Cycle)، ينسب هذا القول إلى التنائيم، ومفاده أن مجيء المنتظر من نسل داوود سوف يحدث عند نهاية السنوات السبع. مما يذكرنا بالنظرية الألفية التي سبقت الإشارة إليها لدى "موزس هس" عن "سبت التاريخ". ولنتساءل عما يحدث خلال هذه الدورة على مدى سبع سنوات؟ ففي السنة الأولى يتحقق قول (عاموس 4: 7): "وأمطرتُ على مدينة

واحدة، وعلى مدينة أخرى لم أُمطر". وفي الثانية تنطلق سهام الجوع، بينما تحل المجاعة في الثالثة، ويموت النساء والرجـال والأطفال والأتقـياء والقـديسون، كما تُنْتَسَى التوراة لدى طلابهـا. وفي السنـة السادسـة تسمع أصـوات (سمـاوية) -ربما كانت هذه الأصوات لإعلان مجيء المسيا، أو هـي أشبـه بنـفـخ البـوق- لكي تذر الحروب قرنها في السابعة. ثم يأتي القائم من نسل داوود عند نهاية السنة السابعة وفي خاتمة الدورة. لكن الرباني "يوسف" يتمتم قائلا: "وها قد مرت سابوعات (Septennate) عديدة ولم يأت بعد؟!"[4] فتمضي المناقشات والتخريجات على هذا المنوال، لكي يهب رباني آخر ويتقدم بمواصفات مغايرة للجيل الذي سيأتي فيه المنتظر[*].

وتطالعنا من جديد أوصاف أخرى للجيل الذي سوف يشهد مجيء ابن داوود: الشبان يشتمون الشيوخ، والشيوخ يقدمون الطاعة للشباب، والبنات يثرن على أمهاتهن. بينما يقول الرباني إسحق بأن المنتظر لن يأتي إلا بعد أن يعتنق العالم بأسره عقيدة الهراطقة. وخلاصة القول هو أن العصر المسيائي لن يبدأ إلا عند نهاية الألف السابع ومجيء "سبت التاريخ".

2- **التوبة شرط الخلاص**: إذا كانـت المواقيـت المعينـة قـد مرت بسلام، فلا بد من اعتماد الخلاص على التوبة وإتيان الأفعال الحسنة. أي أن خلاص بني إسرائيل مرهون بالتوبـة. وهـنـاك آيـات كـثيرة في التـوراة لتشهـد بذلـك. ثم يتساءلون عن علامات الخلاص وتباشيره، فيجد الرباني "أبّا" هذه العلامات الظاهـرة في الإصحـاح السـادس والثـلاثين من (سـفر حزقـيال: 8): "أما أنتم يا جبال إسرائيل فإنكم تنبتون فروعكم وتثمرون ثمركم لشعبي إسرائيل لأنه قريب الإتيان". وفي شرح "راشي": إن اشتداد الخصوبـة في فلـسطين عـلامة على اقتراب مجيء المسيا، ولا يمكن وجـود عـلامة أشـد منـها وضوحـا! (انظر ص 661).

4- انظر سنهدرين: 97 أ، ص 654.

(*)- جاء في (سفر مجيللا 17) عن بداية الخلاص ما يلي: "ما الذي حدا برجالات المجمع الأكبر على عهد "عزرا" إلى إدخال موضوع الخلاص في البركة السابعة من صلاة؟ "شموني أزره" .(Shemone Esreh) أجاب رافا: لأنه من المقدر للشعب اليهودي أن يخلص في الألف السابع... ولقد ورد على وجه التأكيد ما يأتي: "في الألف السادس رعود، وفي السابع حروب، وعند ختام السابع يأتي المسيّا بن داوود؟ الحرب، إذن، هي بداية الخلاص". انظر Zahavi، المصدر السابق، ص 138.

وتتوالى الاجتهادات لتفسير علامات المجيء. فيقول الرباني "حاما بن حانينا" إن ابن داوود لن يأتي حتى يزول تسلط أصغر الممالك على إسرائيل. بينما يجعل الرباني "عولاّ" البرّ شرطا لخلاص القدس. ويقول: "دعوه يأتي، أو حتى تخلو إسرائيل من المغرورين، ويذهب منها كل القضاة والرؤساء. فلا أريد أن أراه". والسبب وراء عدم الرغبة في رؤية المسيا هو "آلام المخاض التي تسبق مجيئه[5]. أما الرابي "جيدال" فيقول على لسان الراب: بأن اليهود مقدر لهم الأكل حتى التخمة في أيام المسيا. ونقرأ عن "هيلل" قولا مفاده: لن يكون هناك مسيا لبني إسرائيل، لأنه سبق لهم أن تنعموا به على عهد "حزقيا". (98 ب، ص 667).

وتتراوح مدة العصر المسيائي بين أربعين سنة وسبعين لدى بعض الربانيين، أو بين 365 و400 سنة لدى غيرهم. ومن الطريف أن كل رباني منهم يعثر على القول التوراتي الذي يسند إليه تقديراته. بينما يؤكد الرابا "بن ماري" بأن الواحد القدوس، تبارك اسمه، سوف يمنح لكل رجل صالح ما مجموعه 310 من العوالم (عملا بما جاء في (أمثال 8: 21)، وعلى أساس حساب الجمل في كلمة (يش): ي = 10 + ش 300=310)! (انظر سنهدرين 100 أ، ص 679). كما تصل المدة المذكورة إلى 7 آلاف سنة.

3- الأسباط العشرة والمسيّا: حين نصل إلى هذا القسم من المشنا في (سفر سنهدرين 110 ب، 759) يطالعنا نغم جديد لدى الربانيين، فالأسباط العشرة لن يعودوا إلى فلسطين، وذلك بالاستناد إلى ما جاء في (سفر التثنية 29: 28): "واستأصلهم الرب من أرضهم بغضب وسخط وغيظ عظيم، وألقاهم إلى أرض أخرى كما في هذا اليوم". ولن يحصل الأسباط على نصيب في العالم الآتي بنظر التنائيم. أما رأي الرباني "أليعازر" فهو يؤكد على طلوع الفجر ليمحو الظلمة عن ليل الأسباط ويؤهلهم لدخول العالم المسيائي.

4- تجميع المنفين: إن هذه الأمثلة لا تكفي لتكوين صورة واضحة عن الرأي اليهودي السائد حول "المسيّا" وعصره المنتظر. فهو ينحدر من نسل داوود،

5- ينسب القول إلى أحد مشاهير المصرفيين اليهود:
« Si le Messie viendra nous rassembler en Palestine, je le prierai de m'offrir l'ambassade de sa majesté Judaïque à Paris ».

انظر:
.Lawrence Oliphant -The Land of Gilead, London: 1880, p .525.

وسوف يغلب أعداء إسرائيل ويسحقهم، لكي يحرر إسرائيل ويسترجع فلسطين. وتتضح الصورة أكثر فأكثر عندما نقرأ في (سفر تعانيت 5 أ، ص 16) تفسير الرباني "يوحنان" للعبارة الواردة في (سفر هوشع 11: 9) على النحو التالي:

إن الواحد القدوس، تبارك اسمه، قال: لن أدخل القدس السماوية حتى يتسنى لي دخول القدس الأرضية".

وحين سئل: هل يوجد شيء اسمه القدس السماوية؟ أجاب مستشهدا بـ (المزمور 122: 3). لذا يعتبر الصهيوني "بنتويش" هذا القول الرباني -بأن الرب لن يأتي إلى القدس السماوية حتى تكون إسرائيل قد أتت إلى القدس الأرضية- بمثابة مصدر للوحي الذي استلهمته الحركة الصهيونية[6].

أما "ساراشك" فإنه يدعو إلى إدراك الخط الفاصل الذي يرسمه التلمود بين العصر المسيائي (Messianic era) وبين العالم الآتي أو الأمثل. فالأول هو أشبه ما يكون بفترة الانتقال التي تستغرق مدة مجهولة الطول بين هذا العالم الناقص وبين عالم المثل المنتظر .(World to come) انظر: (سفر السبت 63 أ، ص 265). والعصر المسيائي في رأي "ساراشك"يتطابق مع النظرة الشعبية إلى مستقبل أمثل. إن الرأي السائد في التلمود هو رأي الرباني "صموئيل" القائل بانعدام الفروقات بين العصرين الحاضر والمسيائي، إلا فيما عدا مسألة خضوع اليهود لسلطان الأمم. كيف يصور لنا التلمود هذا الرأي الغالب؟ يقول (سفر فصاحيم) على لسان الرابي "يوحنان" ما يلي:

"إن جمع شمل المنفيين يضاهي من حيث الأهمية والعظمة ذلك اليوم عندما تم خلق السماء والأرض، لأنه قد جاء في (هوشع 1: 11): "ويجمع بنو يهوذا وبنو إسرائيل معا، ويجعلون لأنفسهم رأسا واحدا، ويصعدون من الأرض، لأن يوم يزرعيل عظيم". كما جاء في (تكوين 1: 5): "وكان مساءٍ وكان صباح يوما واحدا"[7].

فجمع اليهود في فلسطين هو من منجزات العصر المسيائي. وفي المجموعة التي تضم الأقوال الحكمية للرباني "أليعازر" (Pirkei Derabbi Eliezer) نقرأ شيئا مماثلا: "بأن الواحد القدوس، تبارك اسمه هو المقدر له أن يجمع بني إسرائيل

6- راجع Bentwish في مقالة: "اليهودية في إسرائيل"، المصدر السابق، ص59.

7- انظر: Pesachim، 88 أ، ص 465-466.

من زوايا الأرض الأربع. وكما ينقل البستاني غرساته من تربة إلى أخرى، فإن الواحد القدوس تبارك اسمه سوف ينقلهم من أرض دنسة إلى أخرى طاهرة".

وقد جاء في شروحات "برشيت رابا" (Breshit Rabba) ما يلي عن دور المسيّا وعلاقة مجيئه ببني إسرائيل:

"قال الرابي "حنين": إن إسرائيل سوف لن تحتاج إلى علم المسيّا في الزمن الآتي، إذ يرد في (أشعيا 1: 10) بأن الأمم سوف تطلب مشورته، أما إسرائيل فلا. وفي تلك الحال، ما هو الغرض الذي يحققه المسيّا..؟ أن يجمع المنفيين من بني إسرائيل"[8].

أما سفر "مجيللا" فيحوي التساؤل التالي عن السبب الذي حدا بواضعي "الليتورجي" إلى تلاوة البركة المتعلقة بجمع المنفيين بعد بركة الفصول في الصلوات اليهودية المعروفة بـ"عميداه". (Amidah) و"العميداه" تعني حرفيا (الوقوف) وتتضمن 18 بركة، تتلى منها 7 بركات يوم السبت وفي الأعياد، ويكون المصلي واقفا أثناء تلاوتها. والجواب المقدم من أحبار التلمود في تفسير هذا الإقحام يرجع بنا إلى (حزقيال 36: 8.) كما أنهم يتوقعون تحقيق الابتهالات الأخرى في هذه الصلوات: سواء كان ذلك لجهة استعادة القضاة في إسرائيل، أم لجهة استراحة "رب الجنود عزيز إسرائيل" من خصمائه، وانتقامه من أعداء اليهود. (أشعيا 1: 24-25)[9].

وإلى الرباني "يوحنان" ينسب سفر (سنهدرين 106 أ، ص 722) القول التحذيري الآتي:

"ويل للأمة التي سوف تحاول عرقلة السبيل، عندما يقوم الواحد القدوس، تبارك اسمه، بتحقيق خلاص أبنائه، ومن ذا الذي يتجاسر على رمي ردائه بين أسد ولبوة أثناء جماعهما"!

فالصورة التي يرسمها الأحبار التلموديون لمصير الأمم في "اليوم الموعود" هي صورة تقوم على استئثارهم دون سواهم بالمغانم والأسلاب والمنافع والثواب. وحين يصل المنفيون إلى حدود أرض إسرائيل، يقول الرباني "جوستا

8- راجع المجموعة التالية:
- Rabbi Joseph Zahzni (Goldenbaum) -Eretz, Israel in Rabbinie Lore, (published by the Tehilla Institue, Jerusalem: 1962) p. 165.

9- انظر: .Tract. Megillah 17 b, p. 107

بن شومان"، سوف تتصاعد من حناجرهم أصوات الغناء والإنشاد. على أن هذا القول الأخير لا أثر له في التلمود البابلي، وهو مأخوذ على الأرجح من التلمود الفلسطيني[10] الذي أخذ يستأثر باهتمام الحركة الصهيونية، كما سيجيء معنا بعد قليل. أما الأساس التوراتي فربما كان في الإشارات الواردة هناك إلى "ترنيمة الصاعدين". بينما تحول ذلك كله تحت ظل الغزو الصهيوني لفلسطين إلى أناشيد للغزاة. فهل كان أولئك المهجّرون من بلدانهم في أوروبه، وعلى يد الأجهزة الصهيونية، يرنمون فعلا ترانيم الصاعدين إلى أرض إسرائيل؟ أم أنهم احتموا خلف هذه المظاهر المصطنعة لإضفاء مسحة من السمو والتسامي أمام أنظار العالم بمقاصدهم الغازية في جوهرها والمتطلعة إلى الاستيلاء على الأرض وطرد أصحابها عنها؟ ومن السخف القول بأن عرب فلسطين كانوا من خلال تمسكهم بأرضهم وبلادهم يعرقلون سبيل الخلاص اليهودي تحت إشراف الواحد القدوس. وإن كان ذاك الذي حل بهم يذكّر المرء بالنوايا اليهودية التي أعرب عنها الرباني يوحنان بقوله: "من ذا الذي يتجاسر على رمي ردائه بين أسد ولبوة أثناء جماعهما"؟!

10- انظر: Zahavi، المصدر السابق، ص 108 وص 173: حيث يقول إن مصدره هو سفر Sheviit 6, 1، أي "الشفاعات" أو "اليمينات".

ج- فلسطين في ظل "المسيّا":

إن تصورات التلمود للعصر المسيائي لا تنحصر بمسألة جمع المنفيين من بني إسرائيل، بل تتعداها إلى رسم صورة معينة لفلسطين، بحيث يبرز التباين الصارح بين "فلسطين قبل مجيء المنتظر" و"أرض إسرائيل عند مجيئه". كما أن الربانيين في التلمود لا يجمعون على رأي واحد حول كيفية الاستعداد لمجيء المسيّا. فهو تارة يأتي متى يشاء، وطورا تسبقه الحروب والكوارث التي ترافق آلام المخاض وطلقات الولادة.

وهناك اجتهاد شهير ورد على لسان الراب "يهوذا" في معرض تذكيره لأحد الربانيين الذي كان يريد الذهاب إلى فلسطين بما جاء في (سفر أرميا 27: 22)، فقد استند الراب يهوذا إلى عبارة (نشيد الإنشاد 2: 7): "أحلفكنّ يا بنات أورشليم بالظباء وبأيائل الحقول ألا تيقظن ولا تنبهن الحبيب حتى يشاء"، لكي يستخلص منها ما يلي:

1- سوف لن يذهب بنو إسرائيل ككتلة واحدة إلى فلسطين (لاستيطانها بالقوة).

2- أن الواحد القدوس يستحلف إسرائيل بألا تثور ضد أمم العالم وتعصاها.

3- مثلما يستحلف عبدة الأصنام (غير اليهود) بألا يتمادوا في اضطهاد اليهود واستعبادهم[11].

لكن التصورات التلمودية الأخرى لا تجاري هذا الرأي على ما يبدو، فالنغم السائد لدى الربانيين هو أن "من يسير مسافة أربعة مقادير في أرض إسرائيل سوف يضمن لنفسه مكانا في العالم الآتي". (كتوبوت 111 أ، ص 717). وعندما يجتمع شمل بني إسرائيل في فلسطين، سوف يعاد تقسيم الأرض على 12 سبطا منهم، وسوف ينعمون في بحبوحة العيش ومساحات شاسعة من الأراضي الزراعية. كما أن حدود فلسطين سوف تمتد وتتسع كلما ازدادت امتلاء وكثافة.

لنتابع شيئا من تلك التصورات في التلمود تحت عناوين مختارة لتسهيل الاطلاع والفائدة:

11- انظر: Kethuboth 111 a, p. 713.

1- الحدود والتقاسيم:

جاء في (سفر بابا باترا، 122 أ، ص 503) بأن التقاسيم في العالم الآتي سوف تختلف عما هي عليه في هذا العالم. فالشخص الذي يملك حقل ذرة، مثلا، لا يملك بستان أثمار، والعكس بالعكس، أي أن الملكية محدودة بحقل واحد دون سواه. أما في العالم الآتي، فلن يكون ثمة فرد لا يملك أرضا في الجبال والوهاد والأودية والسهول.

وفي مكان آخر من هذا السفر (74 ب، ص 298) نجد الرباني "ديمي" يتحدث باسم الرابي "يوحنان" عن تفسير العبارة التالية في (المزمور 24: 2): "لأنه على البحار أسسها، وعلى الأنهار ثبتها". فالمقصود هنا الأرض عامة، لكن الرباني القادم من فلسطين إلى بابل يؤكد أن "أرض إسرائيل" هي المقصودة. فالبحار ليست سوى بحارها السبعة، والأنهار هي أنهارها الأربعة. ما هي هذه البحار؟ بحيرة طبريا، بحر سدوم (الميت)، بحر إيلات، بحر حيلتا أو حولتا (يعتبره الحاخام زهابي مرادفا للعاصي، وليس "الحولة" كما قد يتبادر إلى الذهن!)(*)، بحر سيبكاي (شمالي بحيرة طبريا Sibkay وهو مرادف لبحيرة الحولة في حواشي الناشر)، وبحر أسباميا Aspamia (يعتبره زهابي مرادفا لبانياس)، والبحر الكبير (المتوسط). أما الأنهار الأربعة فهي الأردن، واليرموك، وكراميون، وفيجاه أو بيجا (يرجح أبشتاين أنهما من روافد الأردن).

وفي (سفر عروبين 19 أ، ص 131) على لسان "رش لاقيش": إذا كان الفردوس في أرض إسرائيل، فإن مدخله بيسان. وإذا كان في شرقي الأردن Arabia Petraes، فإن مدخله "بيت غرم" (وادي غرم الموز) .(Beth Gerem). لكن مجموعة الشروحات المعروفة بـ"باميدبار رابا" تؤكد أن أرض كنعان مؤهلة لإسكان الحضرة الإلهية، بعكس شرقي الأردن فهي غير مؤهلة[12]. وفي "الزوهار" أن فلسطين كانت تسمى "أرض إسرائيل" عندما كان بنو إسرائيل يستحقونها. وحين كانوا لا يستحقونها دعيت باسم الغير، أي "أرض كنعان"[13]. كما جاء في شروحات الربانيين وإضافاتهم على (سفر عابوده زاره)

(*)- يقول ناشر هذا السفر من التلمود: بأن بحر حيلتا يقع شمالي بحيرة الحولة التي عرفها الرومان باسم سمخونيتس .Semechonistis انظر المرادفات التي يضعها الحاخام Zahavi مقابل الأسماء التلمودية لهذه الأنهار والبحار، المصدر السابق، ص 50.

12- نقلا عن Zahavi، المصدر السابق، ص 110.

13- المصدر نفسه، ص 121.

(Tosafoth Abodah Zarah) بأن الإسرائليين استولوا على أرض كنعان قبل استيلاء الرب عليها. والتفسير الذي أعطوه لذلك هو الآتي: "طالما أنهم يحتلونها، فاحتلالهم يساوي استيلاء الرب عليها. وعندما لم تكن تحت استيلالهم، فكأن الرب لم يستول عليها بعد".

أما الصورة التي يرسمها الأدب التملودي لحدود أرض إسرائيل في المستقبل فهي كما يلي، حسبما جاء في (سفر دباريم) (Sifre Devarim):

"سوف تمتد حدود أرض إسرائيل و"تصعد" في جميع الجهات، ومن المقدر لأبواب القدس أن تصل إلى دمشق، وسوف تأتي الدياسبورا لتنصيب خيامها في الوسط"[14].

وهناك نزعة واضحة نحو إحاطة حدود الأرض بهالة من القداسة. ففي تفسير الربانيين لقول (سفر الخروج 15: 17): "تجيء بهم وتغرسهم في جبل ميراثك... "، نجد الرباني "إسحق" يقول: لقد تنبأ موسى من البحر بأنه لن يدخل أرض إسرائيل. ثم يتساءل لمن يشير الضمير في "تغرسهم"، علما بأن هارون وموسى لم يدخلا إلى الأرض المقدسة، بل جرى دفنهما خارج حدودها مباشرة. لكن الشارح التلمودي اللاحق يقول بأن الإشارة إلى حدود أرض إسرائيل التي تضاهي الأرض في قداستها (Pesikta Rabbati 15).

2- "أرض الظبي":

كما نقرأ في (سفر غطين، 57 أ، ص 262) عن تشبيه "أرض إسرائيل" بالظبي أو الغزال. فقد جاء أحد الصدوقيين أو المنشقين (Min) إلى الرباني "جنينا" ليقول له: أنت تلفق الأكاذيب في القصص التي تحكيها. لكن الرباني أجابه قائلا:

"إن فلسطين تدعى أرض الظبي". فكما أن جلد الظبي يعجز عن استيعاب لحمه وجسمه، كذلك هي أرض إسرائيل: عندما تكون مأهولة، تجد لنفسها متسعا. لكنها تتقلص متى كانت غير مأهولة".

وهناك نص آخر في (سفر كتوبوت، 112 أ، ص 726-727) يتساءل فيه الرباني "حسدا" عن معنى القول التالي: "وأعطيك أرضا شهية ميراث مجد أمجاد الأمم" (أرميا 3: 19). بينما نجد الترجمة الإنكليزية تتحدث عن Heritage of the deer، وربما كان اللفظ العبراني لـ"الظبي" أو "الأيّل" ينطوي على ازدواج في المعنى،

14- المصدر نفسه، ص 92.

مما يتيح بدوره للربانيين أن يتلاعبوا بالمعنيين: الظبي كحيوان، والظبي بمعنى المجد.

هنا يتساءل الرباني "حسدا": لماذا جرى تشبيه أرض إسرائيل بالغزال أو الظبي؟ فنقرأ في النص التلمودي تفسيرين للرد على سؤاله:

-*التفسير الأول*: مثلما أن جلد الغزال المسلوخ لا يستطيع احتواء لحمه، فكذلك أرض إسرائيل لا تستطيع احتواء نتاجها ومحاصيلها. وفي (سفر السبت 30 ب، ص 137) نستمع إلى الرباني "جملئيل" يقول بأن "النساء سوف يحبلن بالأولاد كل يوم" في العصر الذهبي!

- *التفسير الثاني*: مثلما أن الغزال هو الأسرع بين الحيوانات، فكذلك هي أرض إسرائيل الأسرع بين جميع البلدان في إنضاج ثمارها.

فالإشارة إلى جلد الغزال أو الظبي الذي لا يستوعب الجسد أو يقدر على احتواء اللحم تعني تقلص الجلد بعد سلخه عن الجسم! هناك بالطبع مسافة قصيرة جدا بين هذا التشبيه وبين العبارة التي خاطب بها "هرتزل" المستشار الألماني "فون هوهنلوهه" بقوله: "سوف نطالب بما نحتاج إليه. كلما ازداد عدد المهاجرين ازدادت حاجتنا للأرض" (اليوميات ج 2، ص 702).

على أن تشبيه الدولة أو أرضها بالكائن العضوي -الغزال أو الظبي- يذكرنا بمفهوم الجغرافي الألماني "راتزل" (Ratzel) للحدود والتخوم. والمعروف أن هذا المفهوم يستتبع بصورة منطقية عن نظرة راتزل إلى الدولة ككائن عضوي. فالحدود للدولة الحية هي بمثابة الجلد للحيوان، أو القشرة الخارجية في النبات. لكن الحدود بمعنى الخط الفاصل بين بلدين أو دولتين هي التجريد (Abstraktion) في نظره. أما منطقة الحدود أو التخوم (Grenzraum) فهي الحقيقة الواقعية بالنسبة له.

ثم يمضي راتزل إلى القول بأن الحدود كانت عاملا مؤثرا في قوة الدولة ومقياسا لهذه القوة. كما أن منطقة الحدود هي تلك الرقعة التي يتجلى فيها نمو الدولة وانحطاطها، تنظيمها وتماسكها. ولا نريد الذهاب بعيدا في هذا الاستطراد، لأن الغرض منه استكشاف شيء من الصلة الوثيقة بين التشبيه التلمودي والواقع الصهيوني. وقد لا نحتاج إلى تشابيه التلمود لنعرف طبيعة العلاقة بين "مفهوم الحدود الآمنة" في إسرائيل اليوم، وبين الواقع التوسعي للدولة الصهيونية، بل يكفي لنا أن نتذكر الدور الذي لعبه مفهوم "راتزل" منذ

1895، إذ يمكن اعتباره مسؤولا عن ذلك التشديد الذي أصر عليه الجغراسيون والتوسعيون فيما بعد ولدى مطالبتهم بالتعديلات الإقليمية أو تعديل الحدود[15] (Territorial adjustment).

3- أرض كنعان والكنعانيون:

هناك إشارات عديدة إلى "كنعان" و"الكنعانيين" وإلى "أبناء إسماعيل" في أسفار التلمود وشروحات الربانيين وتعليقاتهم. ففي مجموعة الشروحات والتفاسير المنسوبة إلى الرابي "شيمون" (فرانكفورت-ألمانيه) والمعروفة تحت اسم ("يالقوط شيموني" Yalkut Shimoni) ترد أقوال كثيرة يعتبرها اليهود بأنها تحمل معنى رمزيا أو تأويليا، بدلا من معناها الحرفي. ومن الأقوال التي ينقلها الحاخام الإسرائيلي "يوسف زهابي" في كتابه عن "أرض إسرائيل في الأقوال المأثورة عن الربانيين" نذكر هنا ما يلي:

- *"حروب الخلاص في الأيام المتأخرة":*

"من المقدر لأبناء إسماعيل أن يشنوا ثلاث حروب تشويشية في الأيام المتأخرة، حربا في البحر وأخرى في البر وثالثة ضد روما... ومنها سوف يخرج ابن داوود لكي يرينا نهاية الأشرار، ومنها سوف يأتي إلى أرض إسرائيل، كما قيل: "من ذا الآتي من أدوم"؟ (أي: روما: أشعيا 63: 1).

- *"خلق آدم من تراب أرض إسرائيل":*

يقول الرابي "هوشعيا" نقلا عن راب:

"إن جذع آدم جاء من بابل، ورأسه من أرض إسرائيل، وأطرافه من البلدان الأخرى. (سنهدرين 38 ب، ص 241).

ويزعم الربانيون في التلمود بأن خلق آدم تم بعد الانتهاء من سائر المخلوقات والكائنات، وفي عشية السبت بالذات، لئلا يجد الصدوقيون فرصة للقول بأن الخالق كان له شريك في عملية الخلق.

- *"الأمم تسمى مدنها تيمنا بأرض إسرائيل":*

"والصيدونيون يدعون حرمون سريون، والأموريون يدعونه سنير" (تثنية 3: 9). يتساءل التلموديون عما حدا بالتوراة إلى تقديم هذه المعلومات: هل قصد منها

15- للتوسع في نظريات "راتزل" وغيره راجع الكتاب التالي:

- J. R. V. Prescott the Geography of Frontiers and Boundaries .(Hutchinson University Library. London: 1967), pp. 9-55

إعلام الإسرائليين بأن الأمم تسمــي جــبالها بأسمــاء جبالـهم؟ والجـواب هـو: أن "سريون" و"سنير" هما من جبال إسرائيل؟ أما غرض النص التوراتي فهو تعليم الإسرائيليين كيف أن الأمم بنت مدنها وأطلقت عليها أسماء جبال إسرائيل. كل ذلك يدل على الحب الذي تكنه الأمم لجبال إسرائيل بالذات (Hullin 60 a).

- *"وعد الرب إلى يعقوب":*

جاء في (سفر التكوين 28: 13) ما يلي: "الأرض التي أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك". ويتساءل الربانيـون في (سـفر حـولين 91ب، ص 513): عـمـا تُراه تكون مساحة الأرض التي اضطجع عليها يعقوب؟ فيقول الرابي "إسحق" بأن الواحد القدوس، تبارك اسمه، لفلف أرض كنعان وصرّها ثم وضعها أمام أبينا يعقوب، لكي يريه سهولـة الاستيـلاء عليـها بـواسطة المتـحدرين من نسله. والحاخام "زهـابي" يستعـمل كـلمة "تلسكـوب" بـقوله عن الرب: (He telescoped)، أي أن أرض كنعان كلها بدأت مصغرة في عيني يعقوب، بعد أن أوجزها له الرب وضغطها!

وفي مجموعة تلموديــة أخــرى "ويقــرأ رابا" (Vayikra Rabba 13, 2) نقــرأ ما يلي: "وقف وقاس الأرض" (حبقوق 3: 6): "إن الواحد القدوس، تبارك اسمه، قاس جميع الأمم فوجد أن جيل التيه وحده يستحق أن يتلقى التوراة... وقاس جميع المدن فوجد القدس وحدها جديرة باحتواء الهيكل. ثم قاس جميع البلدان فرأى أن البلد الوحيد الذي يليق بأن يعطى إلى بني إسرائيل هو أرض إسرائيل"(16).

كما جاء في مصدر آخر بأن "أرض إسرائيل" خلقت في البدء، ثم خلق بقية العالم فيما بعد (سفر تعانيت 10 أ. 42). والتلمود يعلن بأن فلسطين خلقت أولا، ثم جاء الدور من بعدها للعالم كله. وفي سفر "كيدوشين" (49 ب. ص 248) نعرف أن عشرة مقادير من الحكمة نزلت على العالم، فكان نصيب فلسطين منها تسعة مقادير، والمقدار الباقي من حظ العالم. وأن عشرة مقادير من الجمال نزلت، فأخذت القدس تسعة منها تاركة المقدار العاشر لبقية العالم. أما مقادير الثراء العشرة فقد نالت منها رومه حصة الأسد، والعاشر تقاسمه العالم. وحين هبطت مقادير الفقر أخذت بابل تسعة منها وسائر العالم مقدارا واحدا... بينما أخذت

16- انظر Zahavi، المصدر السابق، ص 60-61.

فارس تسعة مقادير من القوة، تاركة المقدار العاشر للعالم. وهناك نصيب وافر من السحر لمصر القديمة، ومثله من الفجور والفسق لعرب الجاهلية!

- *"الميراث الأبدي"، "لكم، وليس للكنعانيين":*

جاء في "سيفرا" Sifra 20, 22 ما يلي: "وسوف أعطيكم إياها لكي تمتلكوها". سوف أعطيكم إياها ميراثا إلى الأبد. ربما تحاجّون بقولكم: ليس لدي ما أعطيكم سوى ما يخص الغير. ومن المؤكد أنها ليست ملككم، بل هي من نصيب سام بن نوح، وأنتم أبناء سام، بينما هم (يعني الكنعانيين الذين سميت الأرض باسمهم) من نسل حام. ولو سألتم: ماذا يفعلون هناك، إذن؟ أجيب: إنهم يحرسون المكان إلى حين مجيئكم!!

كما ورد في هذا المصدر اجتهاد مماثل على النحو الآتي:

"الأرض التي أنا آت بكم إليها لتسكنوا فيها" (لاويين 20: 22) أنا لم آت بكم إلى هناك بقصد الإقامة والسكن دون غرض في النفس، بل شرط أن تسكنوا أنتم فيها، لا الكنعانيون الذين حافظوا على المكان حتى وصولكم".

والتفسير الذي يضيفه الحاخام "زهابي" من عنده هو بلغة الصهيونية الحديثة، إذ يقول بأن السماح لكنعان بالبقاء (في أرضها) كان على أساس المنّة Suffrance))، ولكي يصون الكنعانيون هذه الأرض إلى حين مجيء بني إسرائيل لاحتلالها والاستيلاء عليها.

4- مناظرات بين بني إسماعيل وإسرائيل:

بيد أن التلمود يقدم لنا مثالين على الأقل لمطالبة الكنعانيين بحقوقهم الأصلية في أرضهم، فهو يسميهم تارة بالأفارقة، وطورا بالإسماعليين، أو أبناء قطورة. كما يذكر العرب في مناسبة مماثلة. وأغلب الظن أن تسمية "الأفارقة" تشير إلى الفينيقيين الذين كانوا في، قرطاجة، من شمال إفريقيه. هذا بالإضافة إلى كون الفينيقيين يتحدرون من حام عبر كنعان. وفي مجموعة الحاخام "زهافي" نجد هذين المثالين بالتفصيل، نقلا عن (سفر سنهدرين91أ، ص608-610) تحت عنوان "مناظرات خلافية حول أرض إسرائيل" "Disputations" لكنه يعتبر المناظرة الأولى بين الأفارقة وبني إسرائيل دون الإشارة إلى هوية هؤلاء. وفي المناظرة الثانية يذكر الطرفين: إسرائيل وإسماعيل. أما التلمود فيقول بأن هاتين المناظرتين جرتا أمام "الإسكندر المقدوني". لنر ماذا حدث بالضبط وفقا لأخبار التلمود وعلى لسان التنائيم؟

- *المناظرة الأولى:*

في الرابع والعشرين من نيسان (أبريل)(*) (وهو أول الشهور في السنة اليهودية) جري سحب مأموري الضرائب من اليهودية والقدس. لأنه عندما جاء الأفارقة لرفع شكواهم ضد اليهود وأمام الإسكندر المقدوني، قالوا: "إن كنعان هي لنا، بحسب ما جاء في التوراة" (سفر العدد 34: 2) عن أرض كنعان وتخومها. و"كنعان هو جدّنا". وهنا يقول التلمود إن المدعو "غبيحا بن بصيصا" (يبدو أنه شخصية أسطورية في نظر الشارح) تقدم من حكماء اليهود طالبا إليهم تكليفه القيام بمهمة الرد على الأفارقة في حضرة الإسكندر. وقد استطاع "غبيحا" هذا إقناع الحكماء بانتدابه على هذا الأساس: "لو تغلّبوا عليّ في المناظرة، تقولون لهم لقد غلبتم جاهلا منا، أما إذا انتصرت أنا عليهم، فقولوا لهم: إن شريعة موسى هي التي غلبتهم". وهكذا تم تكليف المناظر اليهودي وفقا لرواية التلمود. أما المناظرة فقد جرت على النحو التالي: (سنهدرين 91 أ، ص 609):

- غبيحا: "ممّ تستخلصون الأدلة والبراهين"؟
- الأفارقة: "من التوراة".
- غبيحا: وأنا أيضا سوف آتيكم بالبراهين من التوراة وحدها، ألم تقل التوراة في (سفر التكوين 9: 25): "ملعون كنعان، عبد العبيد يكون لأخوته" والآن، إذا استحصل عبد على ملكية، لمن يكون هو مملوكا، ومن هو صاحب الملك؟

(وتفسير ذلك في الحاشية: العبد ملك لصاحبه. وحتى لو أعطيت الأرض إلى الكنعانيين، فإنها ملك لأسيادهم اليهود المتحدرين من نسل سام).

"وفضلا عن ذلك، أنتم لم تقوموا على خدمتنا منذ مدة طويلة".

(الحاشية: إن الكنعانيين مدينون لليهود بتلك الخدمات عن هذه المدة).

- الإسكندر: "ردوا عليه"!
- الأفارقة: "أمهلنا ثلاثة أيام".

وهكذا كان. فراح هؤلاء يبحثون عن الجواب، ولكن عبثا -على حد قول التلمود- ثم هربوا بعد ذلك مباشرة تاركين وراءهم حقولهم المزروعة وكرومهم المغروسة -والكلام هنا للتلمود- وكانت تلك السنة سنة سبتية.

إن هذه المناظرة على الشكل الذي أوردها به التلمود قد تثير التساؤلات وقد لا تثيرها. وربما خطر للبعض أن يستخرجوا منها معطيات معينة تتعلق بالموقع

(*)- يبدو أن هذا التاريخ كان من الأعياد القديمة لدى بني إسرائيل. إذ يربطه "غريتس" بهزيمة القائد الروماني "فلوروس" وانسحابه من القدس(؟).

الطبقي للأسياد اليهود إزاء عبيدهم الكنعانيين! فهل كان التلمود أمينا في نقلها إلينا بالنسبة لحجج الأفارقة وردودهم؟ لنر ماذا حصل في المناظرة الثانية؟

- *المناظرة الثانية:*

تقدم الإسماعيليون (بنو إسماعيل) وبنو "قطورة" (زوجة إبراهيم) بدعوى ضد اليهود أمام الإسكندر المقدوني، وعرضوا فيها ما يلي: "إن أرض كنعان هي ملك مشترك بيننا جميعا، لأن التوراة تقول: "وهذه مواليد إسماعيل بن إبراهيم" (تكوين 25: 12). مثلما تقول أيضا: "وهذه مواليد إسحق بن إبراهيم" (تكوين 25: 19).

إن هذه الدعوى تؤكد لنا أقدمية الحجة المماثلة التي يتقدم بها العرب المعاصرون في تحليلهم لمدلول الوعد الإلهي وشموله لسائر أبناء إبراهيم. بماذا أجاب اليهود عليها في ذلك الحين؟ يقول التلمود: إن "غبيحا" كرر طلبه السابق لدى الحكماء ومثل أمام المدّعين لكي يسألهم عن الأدلة والبراهين، ثم حصل على جواب مماثل "من التوراة". ويبدو أن التلمود يسرد هذه المناظرات على نمط معين، لأنها تتشابه إلى حد بعيد. فالرد اليهودي يستند إلى الإصحاح ذاته في التوراة، حيث يقول كاتب (سفر التكوين 25: 5): "وأعطى إبراهيم إسحق كل ما كان له. وأما بنو السراري اللواتي كانت لإبراهيم فأعطاهم إبراهيم عطايا وصرفهم عن إسحق... ". فالمجادل اليهودي يستطرد بعد ذلك قائلا: إذا ما قام أب بتوريث أبنائه خلال حياته، ثم صرفهم الواحد عن الآخر، فهل هناك من حق للواحد على الآخر؟ والجواب التلمودي: كلا، بالطبع. لكن أحد الربانيين يتساءل عن طبيعة العطايا التي وزعها إبراهيم على أولاده؟ ويجيب الرباني "أرميا بن أبّا" على ذلك بقوله: نعلم مما تقدم أنه لقّنهم أسرار الفنون الممنوعة (يقصد المعرفة بالسحر والشعوذة وأخبار الشياطين الخ)[17].

ومن القصص التي نقرأها في التلمود (سفر كتوبوت 112 أ، ص 724-725) أن الرباني "يشوع بن لاوي" زار جبال (Gabla) في إحدى المرات، فرأى كرومها مثقلة بعناقيد العنب، وبدت له واقفة كالعجول. "عجول بين الكروم"! صرخ مشدوها. فقالوا له: إنها عناقيد من العنب الناضج. وعندها لم يتمالك هذا الرباني من العويل: "يا أرض، أيتها الأرض، استعيدي ثمارك. لأجل من تنتجين ثمارك؟ لأجل أولئك العرب الذين ثاروا ضدنا بسبب خطايانا".

17-Tract. Sanhedrin 91 p. 610.

وتقول حاشية الناشر بأن لفظة "الوثنيين" (Heathens) ترد بدلا من "العرب" في نسخ أخرى للتلمود. كما يخبرنا الربانيون بأن فلسطين كلها لا تحوي أرضا صخرية مثلما تحويه "الخليل" (حبرون)، حيث يدفن الأموات. لكن الخليل هي أخصب من "صوعن" أو "زوعان" (في أرض مصر) بسبع مرات. لأن (سفر العدد 13: 22) يقول: "وأما حبرون فبنيت قبل صوعن مصر بسبع سنين". وفي معرض التساؤلات الربانية حول معنى كلمة "بنيت" يطالعنا القول التالي: "هل من الممكن أن يبني المرء بيتا لابنه الأصغر قبل أن يبنيه للابن الأكبر"؟ والابن الأصغر هنا كنعان. ثم نعرف بأن جدب الخليل يشير إلى الفترات التي لم تكن الأرض خلالها مباركة.

ومن الملاحظ في الصور التي يرسمها الربانيون لأرض "كنعان" أو "فلسطين" أن هناك تفاوتا بين تصويرهم لأرض إسرائيل في المستقبل وبين تصويرهم لفلسطين. ففي الزمن الآتي سوف تنتج أرض إسرائيل أصفى أنواع الكعك المخبوز، وملابس الحرير. وسوف يرتفع القمح إلى علو النخلة وينمو على رؤوس الجبال، كما يرسل الواحد القدوس ريحا عاتية لحصاد هذا القمح العملاقي وتحويله إلى دقيق جاهز. وتصبح حبة القمح بحجم كليتي الثور الكبير. لذا نقرأ في هذا السفر: "إن العالم الآتي يختلف عن هذا العالم. ففي هذا العالم يترتب علينا قطاف العنب وعصره، أما في العالم الآتي فإن الرجل سوف يحمل عنقود العنب (أو "حبة العنب" في نسخ أخرى) على عربة أو فوق ظهر سفينة، ثم يضعه في زاوية بيته فيشرب من عصارته ويستخدم خشبه لإشعال نار الطبخ!

وهناك رباني آخر زار "بني براك" حيث شاهد الماعز ترعى تحت أشجار التين، والعسل يسيل من التين ليختلط بالحليب النازل من الماعز. فقال حقا إنها الأرض التي تفيض لبنا وعسلا! كما نلقى نموذجا آخر للرباني الذي سار مسافة ثلاثة أميال غارقا حتى كواحله بعسل التين. أما القصة التي يرويها التلمود عن ذلك "الأموري" (الأموريون من السكان الأوائل في أرض كنعان) وحواره القصير مع أحد اليهود الذين دخلوا إلى فلسطين على زمن "يشوع"، فهي جديرة بالاهتمام. فالأموري يسأل الإسرائيلي: "كم تقطفون من شجرة النخيل تلك القائمة على ضفة الأردن"؟ والإسرائيلي يجيبه: ستين قورا (القور Kor = 30 سعة!). ثم يستطرد الأموري: "لم تحسّنوا في إنتاجها، بل خربتموها بالأحرى. كنا نجني منها 120 قورا؟ لكن الإسرائيلي تحبكه النكتة وسرعة الخاطر،

فيستدرك قائلا: "وأنا أيضا كنت أحدثك عن محصول جهة واحدة من الشجرة (الجهة الغربية من الأردن)! (كتوبوت 112 أ، ص 726). ولا حاجة بنا إلى التعليق على ذلك، رغم تلك الترابطات التي تنقلها في مجرى الشعور إلى مشاهدة مماثلة في رواية هرتزل عن "الأرض القديمة -الأرض الجديدة".

فالبواعث والتوقعات المسيائية -من حيث إجداب أرض فلسطين وتحويلها إلى صحاري إكراما لعصر ما قبل مجيء المسيّا، ثم إلقاء تبعة التفتح والإخصاب والاخضرار على عاتق العصر الآتي- هذه البواعث والتوقعات ربما خضعت لنوع من العلمنة (Secularization) على يد الصهيونية، وإن كانت تحتفظ بجذورها الدينية البعيدة المدى في تربة اللاوعي أحيانا، وعلى مستوى العلانية في أحيان أخرى. وليس من قبيل المغالاة القول بأن الصيغ التي تتخذها عقيدة "المسيّا" بالنسبة لفلسطين وأرضها تتمّ في جوهرها عن نمط عجيب من "الاستعمار" الذي تسنده الحوافز الدينية وتؤلف محرّكه الرئيسي. فالأرض إن هي أثمرت وأخصبت على يد غير اليهود فإنها تضع التوقع الرباني في مأزق صعب، إذ لا يجوز أن يتم شيء من هذا القبيل إلا تحت إشراف الذين "يستحقون الميراث الأبدي"، ويحللون لأنفسهم، دون سواهم، مواصفات الطهارة والقداسة والبركة!

ولا غرو، فإن هذه الملامح التلمودية والخصائص الدينية تنعكس بصورة جلية لدى الزعم الصهيوني القائل بأن الحق اليهودي في فلسطين ينبع من منجزات الاستعمار الاستيطاني في طول البلاد وعرضها. فالإبراز المتعمد لتلك المنجزات والنوايا المبيتة على صعيد الاستئثار بالإنجاز تدفع بالصهيونية إلى التقليل من شأن منجزات الغير وأعمالهم، سواء كان ذلك عن طريق دمغها بالتبعية للإنجاز الصهيوني وتأثيره، أم بنسبتها إلى تلك البركة التي حلت في الأرض وعليها لدى عودة أبنائها الذين فضّلهم إله إسرائيل على مقاسها، وجعلهم قيّمين على مقدّراتها، وجدرين بخيراتها.

د- نظرة التلمود إلى الأمم:

ليس من السهل أبدا اقتناص ما تجوز تسميته بـ (النظـرة التلمودية إلى الأمم أو غير اليهود)، وهذا على الرغم من وجود عدد هائل من الأقوال التي وردت على ألسنة الربانيين بصدد الأجانب والمنشقّين والأمم والهراطقة والغرباء الخ.. فقد تحدثنا في القسم الأول من هذه الدراسة عن الاهتمام المنقطع النظير لدى الأوساط التي تناوئ اليهود بالكشف عن التعاليم المتضمنة في أسفار التلمود بصدد الأمم أو الذين هم من غير اليهود. وهناك تمييز عام لدى الربانيين بين ما يدعونه بـ"أبناء نوح" وبين الإسرائيليين أو "بني إسرائيل". فالنوحيون (Noahites) يقفون في كثير من الأحيان مقابل المتحدرين من نسل (أبي الآباء) أو (البطريرك الأول). وفي (سفر سنهدرين 56 أ، ص 381-382) نتعرف إلى الوصايا السبع التي أعطيت إلى أبناء نوح على النحو الآتي:

1- الشرائع الاجتماعية: إقامة المحاكم وممارسة العدل.

2- الامتناع عن التجديف (Blasphemy).

3 ألا يعبدوا الأصنام والأوثان.

4- لا تَزْنِ.

5- لا تقتقل.

6- لا تسرق.

7- لا تأكل اللحم المقطوع من حيوان على قيد الحياة.

ويضيف إليها الرباني "حنانيا بن جملئيل": لا تتناول الدم المسحوب من حيوان حيّ. بينما نجد الرابي "حيدقا" يضيف: "لا تَخْصِ". والرباني "شمعون": "لا تمارس السحر والشعوذة".

ومن الملاحظ أن شرّاح التلمود المحدثين لا يألون جهدا في التشديد على هذه الوصايا، فهي بالنسبة إلى "بلوخ" (Bloch) تمثل المبادئ السبعة الأساسية لديانة جامعة. (انظر: بلوخ، المصدر السابق، ص 14). وخَلاصُ أبناء

نوح يعتمد على مراعاتهم إياها. بينما يؤكد شارح (سفر سنهدرين) في الحاشية بأن هذه الوصايا تؤلف المقومات الأساسية لكل تقدم إنساني ورقي أخلاقي. ثم يعترف بأن اليهودية تنطوي على نظرتين في آن واحد معا: نظرة قومية خصوصية إلى الحياة، ونظرة إنسانية جامعة. والمشكلة في موقف اليهود من الأمم تنبع من تقابل هاتين النظرتين وتعارضهما في كثير من الأحيان. لأن النظرة اليهودية في خصوصيتها تضع اليهود في كفة مستقلة ومنفصلة عن الغير، وتوقف عليهم شريعة دينية خاصة بهم وحدهم ودون سواهم.

فالتلمود يتحدث عن "أبناء نوح" و"الوثنيين" في نغمة واحدة. وفي (سفر سنهدرين) نفسه (57 أ، ص 388) نتعرف إلى موقف فريق لا بأس به من الربانيين: الرباني "حونا" والراب "يهوذا" وجميع تلامذة الراب. يقول هؤلاء بأن الوثني يقتل فيها لو خرق وصية من الوصايا النوحية السبع. ثم يتساءلون: ماذا بشأن السرقة واللصوصية والاختلاس أو الاستيلاء على امرأة جميلة في الحرب. وتتجلى الخصوصية اليهودية على خير وجه في الإجابات التي يعطونها: فالوثني (وفي بعض طبعات التلمود استبدل المراقب لفظة وثني (Goy) بـ"السامري" = Samaritan) الذي يسرق أخاه في الوثنية أو يرتكب السرقة بحق الإسرائيلي، ينبغي له إعادة المسروق إلى أصحابه أو استحقاق العقاب اللازم. أما الإسرائيلي الذي يسطو على وثني فيحق له أن يحتفظ بما سرق! والعقاب الذي يناله الوثني على خرقه للوصايا النوحية السبع هو الموت بقطع الرأس (Decapitation).

ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد هو أن الإسرائيليين يعتبرون التوراة ملكا خصوصيا لهم وحدهم، فالوثني الذي يدرس التوراة يستحق عقوبة الموت في نظر الرابي "يوحنان" (سنهدرين 59 أ، ص 400)، لأن موسى أوصانا بناموس ميراثا لجماعة يعقوب (تثنية 33: 4). أي أن التوراة هي ميراثنا نحن، وليست ميراثهم! لكن الربانيين يعترضون على هذا القول بالإشارة إلى أن الشرائع النوحية لا تشتمل عليه. وهناك بالمقابل في التلمود نفسه رأي يعتبر الوثني الذي يدرس التوراة في منزلة الكاهن الأعلى (سنهدرين 59 أ، ص 400). فالقاعدة التي يسير عليها هذا الرأي المتسامح نسبيا هي التالية: كل وصية من الوصايا التي أعطيت إلى أبناء نوح وتكررت في سيناء تنطبق وتصدق على الطرفين:

الوثنيين والإسرائيليين. أما الوصايا المعطاة لأبناء نوح دون تكرارها في سيناء تصدق على الإسرائيليين دون النوحيين. ومن الواضح أن هذه القاعدة لا تخلو من محاباة الإسرائيليين دون سواهم. فالغرض الأساسي هو الإبقاء على التمييز بين اليهود وغير اليهود، وإقامة الأسيجة حول المجتمع الديني المغلق والمنغلق على نفسه. ومن الأمثلة التي تبين لنا تمتع بني إسرائيل بالميزة والأفضلية إزاء الأغيار نذكر ما يلي من آراء الربانيين واجتهاداتهم:

1- الرابي "حنينا" يقول: إذا ضرب الوثني يهوديا استحق الموت؛ و(الاستناد: عندما أقدم موسى على قتل المصري وطمره في الرمل عقابا له على ضرب رجل عبراني من إخوته (تكوين 2: 12). ثم يضيف هذا الرابي: "من ضرب إسرائيليا على فكّه، كأنه اعتدى على الحضرة الإلهية".

2- لكن "رش لاقيش" يرد بقوله: "من رفع يده ضد جاره، حتى ولو لم يضربه، فهو شرير وخاطىء". أما الوثني الذي يراعي يوم الراحة فإنه يستحق الموت في نظر رش لاقيش.

على أن الربانيين يمضون في تساؤلاتهم وتخريجاتهم، فيسأل أحدهم: هل هناك من شيء محلل للإسرائيلي لكنه محرّم على الوثني؟ وماذا بشأن المرأة الجميلة؟ يجيب التلمود في محاولة لتبرير السماح للإسرائيليين بما يحرّمونه على سواهم: إن حق الإسرائيلي في المرأة الجميلة يرجع إلى كون الوثنيين لم يفوضوا بالغزو. والمقصود بالغزو هنا: غزو فلسطين. بينما تؤكد الحاشية أن هذه الاستباحة كانت واردة أثناء عملية الغزو فقط، وليس بعدها.

والسؤال الذي ينبغي طرحه على سبيل الإيضاح والتركيز هو الآتي: هل يميز التلمود والربانيون بين الأمم أو غير اليهود، أم أن أحكامهم وأقوالهم تسري على الجميع بلا استثناء أو تمييز؟ وكيف لنا أن نفهم تلك التسميات والاصطلاحات التي ترد في أسفار التلمود عن "الغوييم" (Goyim) و"النوخريم" (Nochrim, Nochri) و"الغيريم" (Gerim, Ger) و"التشوبيم" (Teshubim, toshab) و"المينيم" (Minim, min) إلى آخر ما هنالك من أسماء الغرباء والأجانب والوثنيين وغير اليهود بصورة عامة.

لقد أشرنا إلى هذه المسائل في الفصل الثاني من القسم الأول. وينبغي لنا الآن تناولها بشيء من التفصيل والشرح، علما بأنها مثار خلافات ومجادلات لا طائل تحتها.

1- العبادة الغريبة:

إن سفر "عابوده زاره" (سدر نزيكين) في التلمود هو المكان الأمثل للبحث عن الملامح الرئيسية في نظرة الربانيين إلى غير اليهود. فالمعنى الحرفي لهذه اللفظة (Abodah Zarah) هو "العبادة الغريبة"، أي العبادة غير المألوفة لدى اليهود وغير المعروفة عندهم. ومنها أصبح هذا السفر يعرف بالموضوع الذي يتناوله: "عبادة الأصنام" أو الأوثان (Idolatory).

يقول "أ. كوهن" في مقدمته لهذا السفر التلمودي[18] -وفي محاولة لتبرير الأساليب التي لجأ إليها الربانيون في حماية اليهود ضد التأثيرات الخارجية والعبادات الغريبة- بأن الظروف السائدة في العصر التلمودي هي التي أوحت باتخاذ مثل تلك الإجراءات بحق غير اليهود. فطريقة العبادة المتبعة لدى الشعب كانت مسألة حياة أو موت بالمعنى الحرفي للكلام. والممارسات الدينية لدى الأمم الأخرى والمجاورة منها بنوع خاص تنطوي على إغراء شديد بتقليدها. مما يطرح بدوره مشكلة الصمود بوجه التأثيرات الغريبة والصعوبات التي تنطوي عليها.

أي أن الربانيين كان عليهم أن يفكروا جديا بمسألة الوقوف بوجه القوى الدامجة، أو التي تتهدد اليهود بالصهر في بوتقتها وإفقادهم طابعهم الديني المميز. لذا لجأوا إلى هذه التدابير الصارمة، في ضوء الظروف السائدة آنذاك، واتسمت نظرتهم بذلك الضيق البارز والانغلاق الشديد. فالخطر المحيق بهم كان يتهدد وجودهم بالذات، ويهدد بالقضاء على التراث الروحي المتحدر عن الأجداد. ويضيف "كوهين" قائلا: "ينبغي لنا أن نتصور وجود أقليات ضئيلة العدد من الوحدانيين، تحاول الصمود بوجه قانون الجاذبية الذي كان يميل نحو إغراقها في لجّة الشعوب المحيطة بها، من الملاحدة إلى المشركين". فلا مجال للتسويات على الإطلاق، بل ينبغي تشييد جدار عال حول التوراة، وإقامة سور مماثل حول اليهودي لحمايته ضد إغراءات الجيران في شعائرهم وطقوسهم ومعتقداتهم. ولقد اعتبر الربانيون عبادة الأصنام بمثابة خطيئة مميتة، وجعلوا حظر هذه العبادة يوازي في ثقله جميع الوصايا الأخرى في التوراة (انظر سفر

18- انظر: .A. Cohen: "Introduction XI -XIII, Seder Nezikin", vol. IV

"حورايوت" 8 أ، ص 53). أما المبدأ الذي اتّبعوه فهو "الوقاية خير من العلاج"، لئلا يستفحل أمر تلويث اليهودي بوباء الوثنية.

لكن هذه التبريرات والاستثناءات لا تخلو من نقاط الضعف. ومن الصعب الاقتناع بأن بواعثها كانت محصورة بالحفاظ على وحدانية اليهود ضد الطغيان الوثني. فإلى جانب المحافظة على التراث الروحي هناك نزوع قوي نحو الحفاظ على النقاء العنصري، لأن اليهود يعتبرون التوراة ميراثا تفرديا لهم دون سواهم، ويبرعون في تصوير اختيارهم وحدهم لتلقي رسالة الناموس[19]. وهذه النظرة مهما سمت دوافعها وتنزّهت بواعثها تبقى أسيرة نفسها، فلا ترى الآخرين إلا بمنظارها، ولا تحكم عليهم إلا من زاوية مقاييسها. كما أنه من الإجحاف والشطط القول بأنها موقوفة على اليهود دون سواهم. لكنها تحولت لدى اليهود بنوع خاص، وفي ظل ظروف تاريخية معينة، إلى نظرة خصوصية ضيقة، ولم تتطور في جوهرها مع تطور الزمن. وإليها يعزى الكثير من إصرار اليهود على تفرّدهم وانعزاليتهم عن باقي الأمم والشعوب.

على أن الناحية التي تهمنا في ذلك كله ليست "محاسبة اليهود على ما ارتكبوه بحق أنفسهم"، بقدر ما هي تلك التأثيرات التي أحدثتها النظرة المذكورة، وتلك العناصر القومية الضيقة، لا بل "الشوفينية"، التي ترسبت فيها.

يقول "بلوخ" في معرض الدفاع عن (النظرة اليهودية التلمودية إلى الأمم) بأن علينا التمييز بين "الغريب النزيل" (Ger Toshab = Sojourner-Proselyte)، وبين "المريد الصديق" أو الكامل (Ger Zeedek = Righteous-Proselyte)، فالأول يراعي الوصايا النوحية السبع، والثاني يتقبل اليهودية بكل عقائدها الدينية. لكن الثاني يبقى "غير" يهودي أو دخيل على عنصرية اليهودية، رغم تقبّله. وفي سفر "عابوده زاره" نجد الكثير من التحفظات والشبهات التي تحوم حول هؤلاء المريدين -من جانب اليهود طبعا-. هناك تعريف لهذا المريد بأنه "الأممي الذي يأخذ على نفسه عهدا في حضرة أحبار ثلاثة بالإقلاع عن عبادة الأصنام" (64 ب، ص 313-314). وقد يطول بنا الأمر لو أردنا عرض التفاصيل الكثيرة

19- يدافع الباحثون اليهود عن هذا الموقف بالإشارة إلى موقف الكنيسة التفرّدي بناء على عبارة (أعمال الرسل 4: 12): "وليس بأحد غيره الخلاص". وهي العقيدة المعروفة بـ: (لا خلاص خارج الكنيسة): «Extra Eeelesiam Nulla Salus ».

التي ترد على لسان الربانيين بالنسبة لغير اليهود، سواء كانوا من النزلاء الأغراب أو المريدين أو الأجانب والوثنيين. لذا نكتفي بإيراد التفسير اليهودي للنظرة التلمودية الضيقة إلى غير اليهود. ومما يسترعي الانتباه دون شك هو المحاولة التي يقوم بها "بلوخ" وأمثاله بقصد الدفاع عن تلك النظرة وإنقاذها من براثن النقد الأممي.

فقد يشدد بلوخ على أن الشرائع الصارمة في التوراة هي موجهة في الدرجة الأولى ضد الشعوب الكنعانية، ولا يسري مفعولها على غير تلك الشعوب. مع العلم بأن المواجهة آنذاك لم تكن بين اليهود والشعوب الأخرى في العالم المعروف، بقدر ما كانت بينهم وبين الشعوب الكنعانية التي قاومت الغزو لأرضها. ثم يستشهد بأقوال عديدة من أسفار التلمود لكي يدعم رأيه القائل بأن تلك الإجراءات القاسية كانت بمثابة تدابير استثنائية ضد الشعوب الكنعانية في فلسطين. وجلّ ما يستفاد من تلك الأقوال التي يعتبرها "بلوخ" عقيدة أساسية في التلمود هو التعديلات التالية:

"لا يوجد هراطقة أو منشقون بين الأمم. إن أكثرية الأمم ليست من المنشقّين (Minim) والأمميون خارج فلسطين ليسوا من عبدة الأصنام، بل هم يتابعون عادات أجدادهم". (سفر حولّين 13 ب، ص 61).

لكن المعيار الأساسي للنظرة التلمودية واليهودية يبقى أسير الامتياز الذي تفردت به إسرائيل من بين الأمم، وهو امتياز من صنيع إسرائيل وحدها. ففي سفر "عابوده زاره" نجد الرابي "يوحنان" قائلا: "إن الواحد القدوس، تبارك اسمه، قدّم التوراة إلى كل أمة وكل لسان، فلم يقبلها أحد منها، حتى جاء إلى إسرائيل فتلقتها منه" (2 ب، ص4).

وربما أتيح لنا التعرف على مصير غير الإسرائيليين في الدين والعنصر من خلال الصورة التي يرسمها الربانيون في التلمود لهذا المصير المشؤوم. إذ عندما يحل العصر المسيائي ويقوم المجتمع اليهودي الأمثل في ظل الدولة المستعادة والتوراة والهيكل، سوف يحل أيضا يوم الحساب بالنسبة لغير اليهود. وسوف يجلس الواحد القدوس مقهقها في الضحك، بينما يتوافد الوثنيون طالبين قبولهم في عداد المريدين. لكنهم عبثا يحاولون، "لأنه في أيام المسيّا لن يقبل المريدون، مثلما كانت الحال في أيام داوود وسليمان". ولن يشفع لهم إقدامهم على اعتناق

الدين من تلقاء أنفسهم وبمعزل عن أربـاب الديانـة (Self-made Proselytes). أي أن التشكيك بدوافع هؤلاء يحول دون قبولهم. لأنهم يسعون وراء المنفعة، وخوفا من انتقام الرب، أو رغبة منهم في المشاركة بخيرات العصر المسيائي وبركاته الوفيرة (عابوده زاره 3 ب، ص 8-9).

على أن أحد التنائيم، "إسماعيل" يرجع تاريخه إلى أوائل القرن الثاني للميلاد، يرسم صورة أكثر تسامحا من صور النغم السائد في التلمود، فهو يفسح المجال أمام المصريين والأحباش والفرس لتقديم الهدايا إلى المسيّا، ويفتي بأن الواحد القدوس سوف يقبلها منهم. فالمصريون أصحاب فضل في إيوائهم بني إسرائيل، بينما يتقدم الأحباش قائلين: إذا كان المصريون قد استعبدوا العبرانيين فنالوا هذه الأفضلية، ألسنـا نـحن في مركـز يؤهـلنا للـبركة أيضـا؟ ويتقـدم الفـرس في أعقاب الرومان لتذكير رب العرش في إسرائيل بأنهم ساعدوا على تشييد الهيكل، بعكس الرومان الذين قاموا بتخريبه. وهكذا تحل اللعنة على رومه، فتسحب أذيالها خائبة وتغادر الحضرة المسيائية، بينما تحاول الأمم الأخرى الدفاع عن نفسها ورفع قضيتها، لكن دون جدوى.

2- *العرب في التلمود:*

لابد لنا من التساؤل قبل ختام هذا الفصل عن صورة "العرب" في أسفار التلمود؟ فهناك إشارات عابرة إلى جانب الأخبار والقصص التي تحدثنا عن العرب الذين التقاهم الربانيون أو كانوا على اتصال وثيق بهم. فقد رجعنا في ذلك إلى فهرس التلمود العام وحاولنا تتبع كلمة "عرب" و"عربه" و"عربيه"، كما عدنا إلى المواضع التي أتت على ذكر "إسماعيل" و"أبناء إسماعيل" أو "الإسماعيليين". ويجب التنويه بأن عناصر الصورة التلمودية لا تخلو من بعض التحامل ضد عرب الجاهلية، مثلما هي شديدة التحيز ضد إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام) والمتحدرين من نسله.

يقول الرابي "حانا بن آبا" في (سفر "سوكاه" 52 ب، ص 250) نقلا عما قـيل في "بيت الدرس" ما يلي: "هنـاك أربعة أشياء يندم الواحد القدوس تبارك اسمه على خلقه إياها، وهي التالية: النفي، الكلدانيون، الإسماعيليون (يقول الناشر في الحاشية بأن هذه التسمية مرادفة للعرب الذين يعيشون حياتهم كلها تحت الخيام) ونزعة الشر". ويسند قوله عن العرب إلى (سفر أيوب 12: 6): "خيام المخرّبين مستريحة، والذين يغيظون الله مطمئنون...".

وفي (سفر "بابا متزيا" 86 ب، ص 499) نجد الرابي "جماي بن إسماعيل" يقول بأن المسافرين مع إبراهيم احتجّوا لديه قائلين: هل تحسبنا من العرب الذين يعبدون الغبار على أقدامهم؟ لقد سبق لإسماعيل أن تحدر منك". (والمقصود في نظر الشارح هو أن إسماعيل يفعل ذلك أيضا). لكن شروحات الربانيين اللاحقة -كما هي الحال في -Pesikta Rabbati تزعم "أن الغبار في أرض إسرائيل يؤدي إلى التوبة". (انظر Zhavi، ص 88). كما يخبرنا (سفر كتوبوت، 112 ب، ص 728) بأن الرباني "حيّا بن غمدا" كان يمرغ نفسه في تراب فلسطين وغبارها، استنادا إلى ما جاء في (المزمور 102: 15)[20].

وهناك إشارات كثيرة إلى الوصفات الطبية التي ينسبها التلمود إلى العرب، فالرباني المصاب بـ"اليرقان" (Jaundice) يسارع إلى تناول (الكرّاث) باعتباره النبات الذي يولّد أكله حرارة في جسد المصاب بهذا الداء (سفر السبت، ص 538). والرباني "يوحنان" يصاب بـ"الإسقربوط" (Scurvy) فلا يجد علاجا إلا في وصفة ذلك العربي: "خذ نوى الزيتون الذي لم ينضج سوى ثلثه وأحرقها فوق النار، ثم ألصقها على اللثة من الداخل". (سفر يوما، ص 413). وهناك وصفات كثيرة لأمراض المعدة، منها (الكمّون، والكراوية والنعناع والمرار -الافسنتين- والزوفا)... الخ. لكن الرباني "بابا" جربّها فلم تشف معدته. حتى أخبره أحد المسافرين العرب بما يلي: خذ إبريقا جديدا ثم املأه بالماء، وضع فيه ملعقة من العسل الذي بات ليلته تحت النجوم، واترك المزيج ليوم الغد ثم تجرّعه! (عابوده زاره، 29 ب، ص 143).

كما تطالعنا القصص الكثيرة عن معاملة العرب لجِمالهم. فالرباني "رباح بن بار حانا" يحكي عن التاجر العربي الذي أمسك سيفا وقطع شرايين جمله، لكن الجمل لم يتوقف عن الشهيق (يباموت، ص 852). وينسب الربانيون إلى العرب أنهم يسيئون معاملة الأسرى من النساء، كما ينفي عنهم البعض هذه التهمة (كوتوبوت، ص 199). ويبدو أن ذلك الرباني الذي شاهد العربي يضرب

20- ومَنْ هناك أجدر من اليهود بتهمة عبادة التراب والغبار؟ إن الصهيوني الأمريكي "موردخاي كابلان" في كتابه عن "الصهيونية الكبرى في التكوين" يستنكر القول المنسوب إلى "دانتون" بأن المرء لا يحمل معه تراب بلاده على نعل قدميه. ثم يضيف: "لكن اليهودي، حيثما ذهب في تجواله كان يحمل معه تراب أرض إسرائيل على نعل قدميه". انظر: Kaplan، المصدر السابق، ص 40.

ناقته أو جمله بالسيف هو على شيء من التخصص في غرائب الأخبار عن العرب. فهو يقول إنه شاهد امرأة عربية وقد ألقت بثدييها فوق ظهرها ثم أرضعت طفلها! (كوتوبوت، ص 472).

ونقرأ في (سفر غطّين، ص 200)، عن امرأة عربية جاءت إلى أحد الربانيين بكيس يحوي بعض "التمائم" اليهودية، فعرض عليها حبتين من البلح لقاء كل زوج منها، وحين أخذتها منه في غضبها وألقت بها في النهر. راح يتحسر لأنه كسّد من قيمة السلعة إلى تلك الدرجة أمامها.

أما صاحبنا "رباح بن بار حانا" فلا يتوقف عن سرد قصصه. والقصة التي يرويها في (سفر بابا باترا، 73 ب، ص 292) ليست في صالحه أبدا: كانوا مسافرين في الصحراء، فانضم إليهم عربي كان يعرف وجهة السير بتناول حفنة من الرمال وشمها، فسألوه: كم نبعد عن الماء؟ وأجاب بعد أن شمّ الرمال: 8 فراسخ. ثم أعادوا الكرة بعد مسيرة فراسخ خمسة؟ فأجاب: ثلاثة. ويقول الرباني إنه وصحبه حاولوا إبدال الرمال لكي يمتحنوا الرجل فلم يفلحوا في ذلك أبدا. وأخذهم هذا العربي فيما بعد إلى التيه لكي يريهم أولئك العبرانيين الذين ماتوا خلال 40 عاما بعد الخروج من مصر. وهنا رأى الرباني "بار حنا" أن "الأموات ينامون على ظهورهم وكأنهم في حالة انتعاش". كما شاهد العربي يمر من تحت ركبة أحدهم وهو يركب جمله ويرفع رمحه دون أن يلامس شيئا. وعندما أقدم الرباني على اقتطاع زاوية من طليت أحد الموتى بلون الأرجوان، انتهره العربي بقوله: لدينا تقليد يقول بأن من يأخذ معه شيئا من هنا لا يستطيع التحرك. فأرجع الرباني ما أخذه وتمكنت القافلة من متابعة سيرها! (بابا باترا 73 ب، ص 292-293).

كما ينسب الربانيون إلى العرب أعمال السحر وألعاب الخفية، فنقرأ في (سفر سنهدرين67 ب، ص 460) عن عربي امتشق السيف وقطع به الناقة، ثم قرع جرسا فنهضت الناقة دون وجود آثار للدماء عليها! ويتحدث هذا السفر عن اللعنة التي أنزلها نوح بولده الرابع، "كنعان"، فيلصق به كل فعل شنيع.

وفي (عابوده زاره 22 أ، ص 113) يقول المشنا: بأنه ينبغي على اليهودي ألا يضع مواشيه في زرائب الوثنيين. مثلما يتوجب على النساء اليهوديات ألا يختلين وحدهن مع الوثنيين. فالوثني يمارس أعمالا منافية للحشمة مع

البهائم، وهو معروف بفجوره وفسقه، كما أنه يريق دماء الرجال من اليهود. أما لماذا يفضل الوثنيون بهائم الإسرائيليين على نسائهم؟ فعلمه عند الحية التي جاءت إلى حواء وغرست فيها الشهوة الدنيئة! ويتساءل المشنا (27 أ، ص 135): هل يجوز أن نسمح "لهم" بمعالجتنا متى كان العلاج لقاء دراهم؟ والجواب هو جواز ذلك طالما أن العلاج ليس على أساس شخصي. بينما نجد الحكماء يقولون لليهودي: إياك أن تقصدهم لقصّ شعرك، إلا في مكان عام وبحضور أكثر من شخصين (لأن الوثني في زعمهم قد يقطع رقبة الإسرائيلي بالموس). ومن المحرم على اليهودي أن يتعاطى مع المنشقين (Minim) أو يتحادث معهم، كما يحظر عليه الاستشفاء والمعالجة لديهم حتى ولو كانت حياته في أشد الخطر!

وهناك قصص كثيرة عن عربي اسمه "بارعدي": فقد استعار زقًّا للخمر من أحد الربانيين ثم أرجعه إلى صاحبه، ولما عاد في طلبه قيل له: إن حكم الشريعة يقضي بملء الأواني لمدة ثلاثة أيام بالماء لتطهيرها من جراء استعمال الوثنيين لها (عابوده زاره، 33 أ، ص 162). وإلى هذا العربي نفسه ينسب (سفر مناحوت 69 ب، ص 410): بأن الغيوم أمطرت فوق قطعة أرض يملكها ما مساحته ثلاثة فراسخ من القمح بعلو صفحة اليد!

أما الرابي "فنحاس بن يائير" فيحدثنا بالحكاية التالية (سفر حولّين 7 أ، ص 28-29)، يقول: "كنت في طريقي لافتداء بعض الأسرى، وأتيت إلى نهر يدعى جينّاي، فخاطبت هذا النهر أن يشق مياهه لكي أعبر إلى الضفة الأخرى، لكن النهر أجابني: أنت تنفّذ مشيئة صانعك، وأنا كذلك (كل الأنهار تجري إلى البحر)". وبعد أخذ وردّ، وتهديد من الرباني بقطع المياه من مجراه، انشق النهر أمامه وعبر عليه. ثم جاء رجل يهودي يحمل قمحا للفصح، فشفع له الرباني لدى النهر لأنه يقوم بفريضة دينية. وحين جاء دور العربي، استجاب النهر من جديد لئلا يقول هذا العربي: أتعاملون رفيق السفر بهذه الطريقة؟

وأخيرا نقرأ في (سفر السبت 11 أ، ص 39) على لسان "رابا بن محازيا" وباسم الرابي "حاما بن غوريا" الذي تكلم باسم الراب: لا بأس من الخضوع لحكم واحد من أبناء إسماعيل، بدلا من حكم الغريب (الأدومي). والمقصود بذلك تفضيل الحكم العربي على البيزنطي، في رأي حاشية الشارح.

إن هـذه الصـور والأخـبـار تـبـقـى رهـيـنـة للـفـتـرة الـتـلـمـوديـة الـتـي تـنـتـسـب إلـيـهـا تاريخيا. وهناك ملامح عامة تشترك فيها، سواء لجهة الإساءة، أم للإقرار ببراعة العرب الذين صادفهم الربانيون في ذلك الزمان. فلا يمكن الجزم بأنها تعكس موقفا معينا يختلف عن الموقف اليهودي السائد إزاء الوثنيين أو الأمم. وربما وجب على الباحث عن ملامح أشد وضوحا يربط بين النظرة التلمودية وبين نـظـرة الـيـهـود إلى عـلاقـة إبـراهـيـم بـكـل من ولـديـه: إسـحـق وإسـمـاعـيـل. فالمصادر العربية القديمة تتحدث عن ذلك وتتحدى المزاعم اليهودية في مسألة استعداد إبراهيم للتضحية بإسحق، لكي تؤكد بأن المقصود هو إسماعيل وليس إسحق. وهو موضوع حري بالبحث، لكنه يقع خارج نطاق هذه الدراسة.

الفصل الثالث

إسرائيل والتلمود

"إن بعث الدولة اليهودية، وإعادة جمع شمل المنفيين من بني إسرائيل يجب أن يفتحا مجالات جديدة للتقليد الرباني لكي يكشف من جديد على طاقاته الهائلة.

وهذا التحول الهائل في المسرح اليهودي ينبغي له أن يؤدي، بعد فترة من التكيف الداخلي والتوطيد، إلى إيجاد محكمة مركزية في القدس lodagaH niD teB.

لأنها وحدها، في نظر "ابن ميمون" تستطيع امتلاك الحيوية والسلطة لتمكين الشريعة الشفهية من أداء وظيفتها دون أن تكون مقيّدة بالأحكام المصنفة والسوابق".

- (الحاخام أبشتاين في مقاله عن "التقليد الرباني"، ص 74).

إن الدعوة التي يطلقها الحاخام أيزيدور أبشتاين -وهو الذي أشرف على طباعة تلمود سونسينو وترأس تحريره- هي دعوة إلى إحياء مؤسسة "السنهدرين" أو المجمع الأكبر للشرع الديني في إسرائيل. فالدولة اليهودية مدعوة إلى إعادة تلك المؤسسة (Great Beth Din) التي رعاها الفريسيون إبان الكومنولث الثاني، وكانت صاحبة السلطة المطلقة في جميع الشؤون المتعلقة بالحياة الدينية وفي جميع القضايا المدنية والأهلية. (انظر كتاب أبشتاين (Judaism)، المصدر السابق، ص 100). لكن تحقيق مثل هذه الرغبة التي تنازع الكثيرين من أمثال الحاخام المذكور ربما كان مؤهلا للاصطدام بسلطتين قائمتين حاليا في إسرائيل: الدولة من جهة، ودار الحاخامية من جهة ثانية. فالسلطة الثانية -دار الحاخامية- تقوم على تطبيق الشرع التلمودي في شؤون الأحوال الشخصية للإسرائيليين، من الزواج إلى الطلاق والمواريث. وهي شديدة التمسك في تنفيذ أحكام الشرع بحذافيرها، مما أدى في الماضي -ولا يزال يؤدي في الوقت الحاضر- إلى أعنف الأزمات الداخلية. وجعل اليهود الموجودين في إسرائيل والمقيمين خارجها على حد سواء يتساءلون: "من هو اليهودي؟" حتى أن السلطة التنفيذية في الدولة وجدت نفسها على استعداد لتجاهل الأحكام الصادرة عن محكمة العدل العليا والاستجابة لمطالب دار الحاخامية بتنفيذ أوامر الشرع التلمودي المتوارث(*).

ولابد من التساؤل في هذا الصدد أيضا عن: ما تكون يا ترى وظيفة البرلمان الإسرائيلي المعروف بالكنيست؟ فهو يتألف أيضا من 120 عضوا، على غرار السنهدرين القديم، وإن كان العدد يتراوح بين 70 شيخا من شيوخ الفريسيين و120 نائبا عن يهود إسرائيل. وفي (سفر سنهدرين) من التلمود بالذات (17 ب،

(*)- كتب "جورج فريدمان" عام 1965 يقول: "تدور مناقشات كثيرة في إسرائيل حول عقد سنهدرين (مجمع)، ولقد قرأت مقالات علمية تتحدث عن تاريخ تلك المؤسسة ودورها، كما يصفهما المشنا والغمّارا. فالسنهدرين العصري لا يسعه بالطبع الاكتفاء بأن يكون مجرد محكمة للعدل، بل يتوجب عليه أن يكون نوعا من "المجمع المسكوني" (Ecumenical Council) الذي يملك الصلاحيات والمؤهلات لإعادة النظر في الحلقا ككل. وينبغي له، كما سبق للحاخام الأكبر كوك أن اقترح، التمييز بين الشرائع الثابتة (Immutable laws)، والقواعد القابلة للتعديل أو التي يجوز إسقاطها. (انظر الحاشية رقم 9 من هذا الفصل).

إن التمسك اليهودي الرباني على مرّ العصور بحرفية التلمود، والتقليد السائد عن إحلال الشريعة الشفهية بمنزلة الوحي السينائي للتوراة أو الشريعة المكتوبة قد أسهمت إلى درجة كبيرة في تحجير التلمود واعتباره بمثابة المرجع المعصوم عن الخطأ والزلل: لا، بل إن العصمة انتقلت إلى الربانيين بصفتهم من القيّمين على مقدرات التلمود والمشرفين على تنفيذ أحكامه. ولقد ارتبطت عقائد التلمود وتعاليمه في أذهان اليهود الذين تربّوا عليها بنوع من العصبية الدينية التي استسهلت فيما بعد قوالب القومية العنصرية وحدودها الضيقة. حتى أنها رأت في القومية نوعا من الاستمرار والتواصل مع حياة العزلة والانطواء وراء جدران "الغيتو". ولم يأبه الربانيون للانفتاح الذي قد يتهدد سلطاتهم ويزعزع مركزهم، حتى كانت الحركة الإصلاحية في دعوتها الجريئة وروحها العصرية.

وحين ظهرت الحركة الإصلاحية في أواخر النصف الأول من القرن الماضي، عمد أربابها إلى التشديد على "القدس" كفكرة ورمز، دون جعل الصلوات اليهودية تربط بين الرمز الروحي وبين المكان الأرضي في رقعة معينة. فالمفكر اليهودي الإصلاحي "أبراهام غايغر" يتمسك بالوحدانية الأخلاقية في اليهودية، لكنه يدعو إلى تجريدها من الزمنيات والعناصر القومية. ويأبى استخدام لفظة "شعب" بمعنى "الأمة" في حديثه عن اليهود، كما يعتبر كل تطلعات القومية بأنها أقرب إلى الرومنطيقية والرجعية من أي شيء آخر. حتى أنه عمد إلى توبيخ الرحالة اليهودي "ألبرت كوهن" (من كبار المسؤولين عن مدارس الأليانس في الشرق) لأنه أعرب عن الأمل بعودة قسم من اليهود إلى فلسطين[3].

إن الموقف الصهيوني الذي يعبّر عنه "صولومون شختر"، مثلا، يستنكر آراء الإصلاحيين بشدة، ويزعم أنه لو جاء تفكير الأجداد والربانيين القدامى منذ خراب الهيكل على غرار تفكير "غايغر" والإصلاحيين لكانت اليهودية قد زالت عن صفحة الوجود منذ غابر العهود. ومن المعروف أن دعاة الإصلاح استشهدوا بأقوال التوراة والتلمود في محاولتهم الرامية إلى وضع حد نهائي للعناصر القومية في اليهودية. رغم أنهم أرادوا الإطاحة بسلطة التلمود والحد من تسلطه المطلق على الحياة اليهودية وممارساتها. ومن الطريف أن "غايغر" يصف "الحزب الرباني" الذي أوصل التلمود إلى سدة المحكمة العليا في شؤون العقيدة والممارسة

3- انظر مقالة "شختر" التي كتبها عام 1910 عن "غايغر" بمناسبة صدور كتاب ألماني عن حياة المفكر وآثاره:

- Schechter -« Abraham Geiger » in Studies in Judaism, Third Series, /op. cit, pp. 47-83.

الدينية بقوله عن الربانيين "قرائي التلمود"[4] (Talmud Karaites)، ولكي لا يساء فهم ذلك -مع العلم بأنه يستشهد على كون التلمود (حمّال أوجه)- نذكر أن الفترة التلمودية في نظر "غايغر" والإصلاحيين كانت مجرد مرحلة في تطور اليهودية. فالارتفاع بالتلمود من جانب الربانيين اللاحقين إلى منزلة السلطة الأخيرة والمعيارية، وإغلاق باب الإجتهاد أمام الأجيال الآتية، يشبه كل الشبه ما فعلته الدعوة القرّائية بالتوراة. لذا كانت التسمية المذكورة. ولقد أمكر الإصلاحيون مزاعم التقليد الرباني القائلة بأن المشنا والتلمود نزلا على موسى عليه السلام في سيناء، وأصَرُّوا على اعتبارهما بمثابة مجموعة من تفسيرات الشريعة يرجع عهدها إلى فترة متأخرة. كما نفوا عنهما كل سلطة إلزامية. وتمسكوا بضرورة فتح باب الاجتهاد لمسايرة التطور واللحاق بركب التقدم. وهنا أيضا جاء الإصلاحيون بالأسانيد التلمودية لمحاربة التسلط المطلق الذي وصل إليه التلمود على يد الربانيين. فاستشهدوا بالمثال التالي من التلمود: عندما أصدرت محكمة الشرع (Beth Din) حكما بالموت على الرجل الذي يركب حمارا يوم السبت، جرى تذكيرها بأن الشريعة لا تنص على عقوبة من هذا النوع. لكن هيئة المحكمة أجابت بأن الظروف تستدعي ذلك، إزاء تكاثر الذين ينتهكون حرمة السبت.

إن الدعوة الإصلاحية في إنكارها لسلطة التلمود، ومناداتها بالعودة إلى الشريعة الموسوية الأصلية لم تشأ تجاهل القيمة التاريخية للتلمود؛ بل كانت تهدف إلى إفساح المجال أمام تطور اليهودية، وإلى التغلب على 18 قرنا من العزلة التلمودية والربانية -منذ تحجير الشريعة وإقامة سياج حولها-. فالتشريع التلمودي لا يلائم الحاجات العصرية والروح الحديثة في نظر الإصلاحيين. وينبغي لليهودية في العصر الحديث أن تتحرر من نير المرحلة التلمودية التي طغت عليها وحبست أنفاسها التطورية.

على أن الخلاف بين الإصلاحيين والتقليديين يمكن حصره في موقف كل منهما نحو التلمود: فدعاة الإصلاح أنكروا على التقليديين تمسكهم بيهودية التلمود، وأشاروا إلى حالات كثيرة في أسفاره لكي يبرهنوا على أن الأقدمين أجازوا الخروج عن الشرع الثابت والعرف السائد تحت تأثير الظروف المتغيرة، والأوضاع الحياتية المتبدلة. بينما نجد مفكرا من طراز "شختر" -رغم تلك

4- انظر المصدر التالي:
- David Philipson -The Reform Movement in Judaism 1st ed. 1907, rev. ed. 1930 (reissue 1967, Ohio -Cincinnati, Ktav Pub. House Inc.), p. 45.

النزعة الليبرالية في تفكيره التقليدي- يكرس تفسيرا صهيونيا لتعاليم التلمود؛ فهو يذكر في مقاله عن "غايغر" بأن هذا الداعية الإصلاحي يشن أعنف الهجمات وأقساها ضد (هالة الرومنطيقية) التي أحيطت بها صورة الأرض المقدسة في الذهن اليهودي التقليدي.

وينقل عنه القول بأن اليهود لم ينظروا إلى فلسطين نظرة اهتمام وتوثب، طالما كانت روح العافية تنتشر في أرجائهم. ثم ينتقل إلى دحض الأسانيد التي يأتي بها "غايغر" من التوراة والتلمود للتدليل على صوابية قوله.

ولقد مرّ معنا في رسالة "بن يهوذا" إلى "سمولنسكين"، أثناء رئاسة هذا الأخير لتحرير مجلة "الفجر"، كيف ينظر الصهيوني إلى مواقف "أرميا"، فلا يتورع عن اتهامه بخيانة شعبه. وإذا كان الصهيوني "بن يهوذا" يستشهد بقول التلمود عن تكفير اليهودي الذي يقيم خارج أرض إسرائيل (Kethuboth 1106, p. 712)، فإن الإصلاحي "غايغر" قد سبقه إلى الاستشهاد بقول الراب "يهوذا" في السفر ذاته من التلمود: "أن من يهاجر من بابل إلى فلسطين ينتهك وصية "إيجابية"[5]. بيد أن "شختر" لا يحارب الإصلاحيين بسلاحهم التلمودي، فيأتيهم بالقول المنسوب إلى التنائيم على الصفحة نفسها من سفر "كوتوبوت" وهو ما فعله "بن يهوذا" بالذات. بل نجده يرد على ذلك قائلا: إن عبارة الراب يهوذا تقف ضد آراء السلف كافة، ولا تتفق مع آراء معاصريه أو مع موقف الخلف، حتى إن تلامذته تجاهلوا مضمونها. وهي عبارة غريبة وليست في محلها، كما أنها منعزلة عما حولها! فمن المرجح -في نظر شختر- أن هناك بعض الأسباب الخاصة التي دفعت بالراب يهوذا إلى إطلاق قوله هذا. لكن هذه الأسباب تبقى مجهولة لدينا الآن.

ثم يأخذ "شختر" -بعد هذا التخريج المتقلقل، ودون أن يتناول إسنادات أرميا بشيء- بالتساؤل عن: ما تراه يكون موقف "غايغر" والإصلاحيين من أغاني التوق وأناشيد الحنين إلى فلسطين في قصائد اليهودي الأندلسي "يهوذا اللاوي" (Zionides)؟ والجواب الذي يلقاه لدى غايغر هو أن هذا "الحنين" أشبه ما يكون بالظاهرة المرضية والابتعاد عن السوية، مما جعل يهوذا اللاوي يبدو كشخص

5- إن النص التلمودي يتضمن عبارة "وصية إيجابية" بمعنى (Positive commandment)، بينما ينقل "شختر" عبارة "الأمر المانع أو الناهي" .(Prohibitive command) ولعل هذا التحريف أو التبديل يخفف من وطأة القول المنسوب إلى الراب "يهوذا"! انظر:
.Kethuboth 110 b, p. 712

شاذ وغريب الأطوار، وجامح الخيال في أنظارا معاصريه. لكن صهيونية شختر تأبى عليه عام 1910 ترك الفرصة تفوت دون استخراج العبرة التالية عن علاقة القومية اليهودية بالدين اليهودي:

"وفيما يتعلق بالقومية اليهودية، فإنها ليست وليدة القرن التاسع عشر، وميثاقها مع الدين هو ميثاق أزلي. وإذا كانت الأمة على زمن "المكابيين" قد حملت السلاح للدفاع عن دينها، فإن العكس حصل بعد خراب الهيكل المقدّس وانتشار المسيحية المتتابع. إذ بسط الدين اليهودي جناح حمايته على الأمة اليهودية، وكرّس وجودها إلى الأبد. كما نوفر على أنفسنا كل الاضطهادات الرهيبة لو أننا وافقنا على إزالة الملامح القومية من هذا الدين، لكي نتحول إلى مجرد طائفة دينية. هذا ما يشهد عليه أدبنا وتاريخنا بأسره"[6].

وربما كانت الصعوبات التي تواجهها بعض التصورات الصهيونية في التلمود البابلي سواء من حيث التعاليم، أو التأثيرات البيئية، وانشغال الربانيين بشؤون الحياة في بابل وشجونها- من جملة العوامل التي جعلت التلمود الفلسطيني يستأثر باهتمام الحركة الصهيونية وإسرائيل. ففي ذلك يقول المؤرخ اليهودي "صالو بارون" ما يلي:

"فمن الناحية الاجتماعية (السوسيولوجية) أيضا أوجدت الحركة الصهيونية - مثلما أوجد قيام إسرائيل- اهتماما عميقا بالتلمود الأورشليمي، باعتباره المصدر الأوسع شمولا عن الحياة اليهودية في فلسطين خلال القرنين الثالث والرابع. ولهذه الأسباب أخذ جيلنا يبدي المزيد من الاستحسان، وفائق الاهتمام بالتلمود الفلسطيني، على اعتباره المرجع الأكثر أصالة للتقاليد القديمة في استمراريتها المتواصلة"[7].

على أن اهتمام إسرائيل والصهيونية بدراسة التلمود الفلسطيني يعكس لنا في الوقت نفسه تلك النزعة الرجوعية في التفكير الصهيوني، بحثا عن الجذور السحيقة في القدم، أو اقتباسا لبعض المسائل والأشياء التي يخيل إلى أرباب الحركة وزعماء الدولة أنها تسهم في توثيق الصلات بين الأزمنة الغابرة وبين الواقع الراهن والتطلعات إلى المستقبل. وليس بمستغرب أبدا أن يشهد الاهتمام بالتلمود الفلسطيني ذلك الازدياد والتصعيد بعد قيام الدولة الصهيونية

6- انظر: Schechter المصدر السابق، ص 78.

7- انظر: Baron المصدر السابق، ص 296.

في فلسطين، فهي تعتبر نفسها وريثة تلك الفترات القصيرة جدا في تاريخ فلسطين، إذا ما قورنت بسير التاريخ العام لهذه الرقعة وللمنطقة المتاخمة لها. ولْنتساءل الآن عن: مدى فاعلية الشرع التلمودي في إسرائيل؟

ب- الشرع التلمودي في إسرائيل:

كتب "نورمان بنتويش" في مقالة له عن "اليهودية في إسرائيل" يصف المبنى الذي تشغله السلطة الحاخامية العليا والمجلس الحاخامي لإسرائيل في القدس بقوله: تقيم الحاخامية في مبنى مطلّ يشمخ على المقر الرئيسي للوكالة اليهودية لفلسطين فيجعله كالقزم إلى جانبه، ويضم المبنى كنيسا، وقاعة كبرى للاجتماعات، ومكتبة، وغرف درس للربانيين، بالإضافة إلى قاعات لهيئات المحاكم الربانية، حيث تبدو هذه القاعات فسيحة الأرجاء إذا ما قورنت بقاعات المحاكم المدنية الحكومية. ثم علّق على ذلك الوصف بما يلي: ربما كان القصد من وراء ذلك أن يرمز إلى سلطان الشرائع والقوانين الدينية في الدولة. فالمبنى الحالي يتباين بشكل بارز عن المقر المتواضع الذي شغلته الحاخامية أثناء فترة الانتداب البريطاني[8].

والمعروف أن دار الحاخامية في إسرائيل تمثل اليهودية الأرثوذكسية، أي تلك الطائفة اليهودية التي يلعب التقليد لديها دورا هائلا، وتتمسك بعناصر التقليد إلى درجة يصعب تصورها، حتى إن هذا التمسك الأعمى يشكل عقبة كأداء في طريق كل محاولة ترمي إلى الإصلاح. فما هو الدور الذي تلعبه هذه الدار في إبقاء الشرع التلمودي نافذ المفعول دون أن يطرأ عليه تغيير أو تبديل؟

لقد سبق لنا في دراسات أخرى أن عرضنا للمكانة التي تحتلها دار الحاخامية والنفوذ الهائل الذي تمارسه على الحياة العامة والخاصة في إسرائيل، فلا حاجة بنا إلى تكرار ذلك، بل نكتفي بالقول إن شرائع التلمود وأحكامه تجد الذراع التنفيذية والوصية في هذه الدار، وفي وزارة الشؤون الدينية التي تخضع بدورها لسيطرة الأحزاب الصهيونية المتدينة ولتوجيهات كبار الحاخامين.

ويمكن إيجاز المجالات الرئيسية التي يمارس فيها الشرع التلمودي نفوذه على النحو الآتي:

8- انظر: Norman Bentwish: "Judaism in Israel", op. cit, p. 75.

1- الأحوال الشخصية:

إن التشريعات التي تضبط قضايا الزواج والطلاق في إسرائيل لا تختلف عن الأحكام التلمودية الواردة في أسفار (سدر ناشيم)، ففي شؤون الطلاق لا يزال سفر "غطين" هو المصدر الرئيسي للأحكام المتعلقة بوثيقة الطلاق (Get) التي يكتبها الزوج. ويبدو أن كتابة هذه الوثيقة أمر عائد إلى استعداد الرجل وحسن نيته. فالمرأة المطلّقة أو التي تخلّى عنها زوجها دون أن يسلّمها وثيقة الطلاق التي تفسخ الزواج شرعا تبقى "عجونة" (Agunah) أي مهجورة ومربوطة في آن واحد. وفي شريعة التلمود أن "العجونة" هي الزوجة المهجورة المرتبطة بزوج غائب، لأنها ليست على ثقة ما إذا كان زوجها على قيد الحياة أم لا. لذلك لا يحق لها الزواج من جديد. إن هذا التقليد التلمودي لا يزال نافذ المفعول في إسرائيل، ولا تستطيع "العجونة" أن تتزوج للمرة الثانية زواجا دينيا أو شرعيا. كما أن غيرة بعض الحاخامين المتساهلين في منح شهادة بفسخ الزواج الأول لا تجدي نفعا في أنظار الهيئات الحاخامية العليا، ولا يعترف بصحتها الشرعية.

وفي مسائل الزواج وتسجيل المواليد لا تزال أحكام "الحلقا" (Halacha) التلمودية هي الشريعة السائدة. فاليهودي هو المولود من أم يهودية أو سبق لها أن اعتنقت الديانة اليهودية عن طريق رعاة المذهب الأرثوذكسي اليهودي - أي المذهب المعترف به في إسرائيل والمعمول به وحده رسميا-. كما أن عملية الاعتناق ليست بالأمر الهيّن، إذ قد تستغرق عاما أو عامين تخضع خلالها الزوجة المريدة إلى عملية تثقيف ديني. ومن الشعائر التلمودية التي يصر الحاخامون على التقيد بها ذلك "الحمّام الطقوسي" (Ritual bath) الذي تخضع له العروس بحضور ثلاثة من الربانيين وتحت أنظارهم[9].

وأغلب الظن أن قوانين الميراث في إسرائيل تستمد عناصرها الأساسية من الشرع التلمودي والرباني في أسفار "سدر نزيكين".

9- يقول "جورج فريدمان" في كتابه عن "نهاية الشعب اليهودي"؟ بأن "بن غوريون" أثار فضيحة حول هذه المسألة عام 1964. ونشب نزاع مرير بين الطرف الأرثوذكسي والطرف المتحرر نسبيا حول ما إذا ينبغي للمريدة أن تدخل الحمام عارية تماما أم يجوز لها التستر بشيء من الملابس حياء من نظرات الحاخامين. ثم يعلّق فريدمان بعبارة مقتضبة: "إنها صيغة جديدة لقصة سوسن وشيوخ إسرائيل الثلاثة". انظر:

Georges Fridmann -The End of the Jewish people ? (Trans. From the French by Eric Mosbacher. Doubleday Anchor Book, New York: 1968), p. 188

2- قوانين الأطعمة:

تشرف دار الحاخامية على تنفيذ هذه الأحكام بحذافيرها. والمعروف أن سفر "حولّين" (Hullin) في التلمود يتضمن تلك الشروحات والتخريجات الربانية المتعلقة بتحليل الأطعمة وتحريمها، كما يشتمل على الأحكام التقليدية في الذبح الشعائري. ومما لا ريب فيه أن السلطة الحاخامية العليا في إسرائيل تسهر على تنفيذ هذه القوانين والقواعد والأحكام بحذافيرها، وتحرص على ممارسة الإشراف المباشر، مما يضمن استمرار الشرع التلمودي، ويكفل تواصله مع الماضي السحيق.

3- التعليم الديني:

إن التربية التلمودية في المدارس والمعاهد الدينية هي من أبرز الشؤون التي يوليها الحاخامون اهتمامهم، ففي هذه المؤسسات تنحصر الدراسة في التلمود وموضوعات التعليم الديني التقليدي. وسواء كانت تابعة لحركة "مزراحي" أم لـ"أغودات إسرائيل" فإن التلمود يؤلف محورا رئيسيا في منهاج الدراسة. وعلى الرغم من الآمال التي يعلّقها "بن غوريون" على قانون التعليم الحكومي (1952)، إذ يضعه في مصاف قانون العودة باعتباره من القوانين العليا لدولة إسرائيل[10]، فإن التعليم الديني مازال يتابع طريقه القديمة. كما تقسم مراحل هذا التعليم إلى الفئات التالية:

- "كتانا" :(Katana) من الرابعة عشر إلى الثامنة عشر.

- "غدولا" :(Gdola) تضم المؤهلين لدخول مدارس اللاهوت، وتوازي المعاهد اللاهوتية من حيث الدرجة.

- "كولاليم" :(Kolalim) تستقبل الرجال المتزوجين من فوق سن الثانية والعشرين، ويكرس هؤلاء أنفسهم كليا لدراسة النصوص والشروحات والتفاسير المقدسة.

هذا بالإضافة إلى المدارس الثانوية التي تجمع بين "اليشيفا" التلمودية ودراسة التوراة والموضوعات العلمانية[11]. والمعروف أن جامعة "بار إيلان"

10- راجع مقالة "بن غوريون" في: "الكتاب السنوي لحكومة إسرائيل" (1957) بعنوان "إسرائيل والدياسبورا"، ص 30-31.

11- انظر: فريدمان، المصدر السابق، ص 207.

في "رامات غان" هي مؤسسة دينية تشترط لدى طلابها -على حد قول فريدمان- تحصيل معرفة تمهيدية بالتلمود، ولا يعفى من ذلك سوى غير اليهود من الطلاب. كما أن منهاج الدراسات الدينية واليهودية في هذه الجامعة يشكل نسبة الربع من البرنامج العام.

إن مجالات التعليم والتربية تكفل لليهودية التلمودية أسباب السيطرة على الحياة الدينية في إسرائيل، وتضعها في مركز قد تحسدها الدولة عليه.

4- القوانين الزراعية:

أشرنا فيما سبق إلى الجدل الذي قام خلال الثمانينيات من القرن الماضي حول بيع الأراضي أو تأجيرها خلال السنة السبتية. والقوانين الزراعية التي نعنيها هي تلك الأحكام والقواعد التي وردت في سفر "براكوت" من (سدر زراعيم). فالمعروف أن هذه القوانين لا يسري مفعولها إلا على فلسطين، عملا بالمبدأ التلمودي القائل بأن جميع الوصايا الدينية التي تعتمد على التربة تصدق فقط على أرض فلسطين (سفر قيدوشين 30 ب). ويقول "أبشتاين" في مقدمته لسدر زراعيم بأن مبدأ السنة السبتية أو السابعة "شميطّاه" (Shemittah) كان مدارا للنقاش والجدل بين علماء التلمود. وهناك آراء متعددة بشأنه: منهم من يؤكد على صحة المبدأ التوراتي واستمرار فاعليته، ومنهم من ينكر عليه ذلك. والخلاف في ذلك يدور حول سنة "اليوبيل"، إذ جاء في (سفر اللاويين 25: 10) ما يلي: "وتقدسون السنة الخمسين، وتنادون بالعتق في الأرض لجميع سكانها تكون لكم يوبيلا، وترجعون كل إلى ملكه، وتعودون كل إلى عشيرته". لكن الرأي الرباني المتعارف عليه -كما يؤكد أبشتاين- هو أن اليوبيل مرتبط بالوحدة الإقليمية التامة للدولة اليهودية على ضفتي الأردن، وأن مراعاة هذا القانون انتهت بنهاية الدولة اليهودية القديمة. وعند بداية الاستعمار اليهودي لفلسطين ومجيء جماعات أحباء صهيون للاستيطان الزراعي أخذت المخاوف تساور المستعمرين الصهيونيين من إصرار اليهود المقيمين أصلا في البلاد على التقيد بمراعاة أحكام الشميطّاه أو السنة السابعة. فذلك يعني إراحة الأرض أو تأجيرها لغير اليهود. وهذا مما يؤثر على منطق الاستعمار الصهيوني.

وعند اقتراب السنة السبتية عام 1888-1889، أصدر الرابي "إسحق الحنان" (1818-1896) -وهو أبرز ثقة تلمودية في عصره- تفسيرا يؤكد فيه على الأصول الربانية للشميطّاه، ويوافق على بيع الأراضي إسميّا لغير اليهود، واستخدام اليد

العاملة غير اليهودية خلال السنة السبتية. فعارضه عدد من الحاخامين في ذلك، بينهم اثنان من حاخامي القدس. بينما كان الحاخام "أبراهام إسحق كوك" (1865-1935) في طليعة مؤيديه. ولقد أصبح "كوك" فيما بعد حاخام فلسطين الأكبر أثناء الانتداب.

وحين كتب أبشتاين هذه المقدمة (عام 1947) ذكر بأن معظم المستوطنات اليهودية الدينية في فلسطين ما زالت تتقيد برأي الحاخام "الحـنان سبكـتور". ثم انتهى إلى تسجيل التوقع التالي:

"إن الاستعادة التدريجية للكيان السياسي العبراني، وهي التي تتجسد أمام ناظرينا الآن، بعد غياب دام قرابة ألفي سنة، تعطي لدراسة أسفار (سدر زراعيم) أكثر من مجرد الاهتمام الأكاديمي أو التاريخي القديم. ولا يزال من السابق لأوانه أن نتنبأ بالشكل الذي سوف تتجسد عليه هذه القوانين الزراعية للتوراة في البنيان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للدولة اليهودية التي تبرز إلى حيز الوجود بتمهّل وبطء"[12].

فهل عادت هذه القوانين إلى سابق عهدها، أم أن عودتها لا تزال منوطة بقيام الدولة اليهودية العتيدة على ضفتي الأردن؟

5- *دراسة التلمود والخدمة العسكرية:*

تتعلق هذه المسألة بحجة تقليدية يستند إليها الربانيون المتدينون إلى درجة المغالاة في التدين، وهي الحجة القائلة بصعوبة الجمع بين "اليشيفا" والخدمة العسكرية، لأنهما يقفان على طرفي نقيض. فالطالب في أكاديمية التلمود (اليشيفا) يعامل كعضو في كلية لاهوتية أو كمرشح للدخول في سلك الكهنوت، مما يكفل إعفاءه من التجنيد الإلزامي أو تأدية الخدمة العسكرية.

وعند قيام إسرائيل تقدم الحاخام الأكبر "هيرزوغ" (توفي منذ سنوات) من رئيس الوزراء "بن غوريون"، مناشدا إياه إعفاء طلاب اليشيفا من الخدمة العسكرية "لأن المراكز الكبرى للدراسات اليهودية والتلمودية في أوروبه قد خرّبها النازيون، ولا يمكن إعادة بنائها إلا متى استطاع الناجون من الإرهاب النازي أن ينغرسوا في تربة أخرى، وفي ظل مناخ يتيح لهم متابعة الدرس والتحصيل دون انقطاع"[13]. فوافق بن غوريون على هذا الطلب، وأصدر

12- انظر: Epstein -« Introduction to Seder Zera'im », p. xxii.

التعليمات اللازمة التي مازالت سارية المفعول منذ ذلك الحين. أي أن الإعفاء يستند إلى جذور تاريخية وليس إلى أساس قانوني مكتوب. وهناك ترتيبات تتخذ بالتعاون مع وزارة الدفاع الإسرائيلية لضمان هذا الإعفاء.

لكن هذا التقليد أخذ يتعرض في السنوات الأخيرة، ومنذ حرب حزيران (يونيو) بنوع خاص، للنقد الشديد من جانب الأوساط الدينية والعلمانية: فكيف يحق لطلاب "اليشيفا" أن يبقوا بمنأى عن الخدمة العسكرية في الجيش الإسرائيلي؟ يقول المنتقدون بأن كل ما يحتاجه هؤلاء الطلاب التلموديون للحصول على الإعفاء أو التأجيل هو إبراز شهادة خطية أو تصريح موقّع من رئيس اليشيفا المعترف بها، بحيث تؤكد هذه الشهادة على أن حاملها يدرس هناك على أساس الدوام الكامل. والمعروف أن سنوات الدراسة في أكاديمية التلمود لا تخضع لحد أدنى أو أقصى، مما يجعل مدة التأجيل غير قابلة للتحديد.

أما القضية من حيث المبدأ فهي تتصل بالخلاف بين المتدينين حول تفسير التوراة وتطبيق نصها على وضع إسرائيل الراهن. فالذين ينكرون على طلاب اليشيفا هذا الإعفاء يقولون بأن التوراة تنص صراحة وبصورة قاطعة، لا بل جميلة، على وجوب ذهاب الجميع إلى ميدان المعركة (وحتى العريس في مخدعه والعروس في خدرها)، متى كان الأمر متعلقا بحرب دفاعية (Milhemet mitzva). لكن غلاة المتدينين، أمثال جماعة "نواطير المدينة" في القدس (Neturei Karta) يشككون في كون وضع إسرائيل الراهن يماثل وضع الحرب الدفاعية. وليسوا وحدهم في هذا التشكيك.

هذا لا يعني بالطبع أن جميع الأكاديميات التلمودية تستفيد من فرصة الإعفاء، فقد وصل عدد الطلاب المعفيين من الخدمة عن السنة العبرية 1967 إلى 4558 –على ذمة "الجويش أوبرزفر"– بينما تقول الأوساط الدينية بأن حوالي 90٪ من هؤلاء يؤدون في نهاية المطاف نوعا من الخدمة العسكرية، فلا يبقى سوى 450 طالبا ينجون من الخدمة.

وفي مطلع شباط (فبراير) 1968 كان "الحزب القومي الديني" ينظر في الطلب المقدم من حركة "الكيبوتز" التابعة له (Hakibbutz Hadati) والذي ناشدته فيه

13- انظر ما يلي:

- Should Rabbis Fight? Deferment for Yeshiva Students Questioned, in Jewish Observer and Middle East Review, February. 9, 1968, p. 9

اتخاذ الإجراءات والخطوات البرلمانية الكفيلة بوضع حد نهائي لتقليد الإعفاء والتأجيل الذي يستفيد منه طلاب أكاديميات التلمود. لكن زعماء "أغودات إسرائيل" نبّهوا المطالبين بذلك من جماعة "المزراحي" إلى أن الاستجابة لمثل هذا الطلب سوف تؤدي إلى نسف الآمال المعقودة على تشكيل حزب ديني موحد. واتهم عضو الكنيست عن حركة "أغودات"، "شلومو لورينز"، أولئك الذين يطالبون بإلغاء التقليد المتّبع بأنهم "خونة للتوراة".

فعلى الرغم من تحمس الأكثرية العلمانية في الكنيست لإقرار الطلب المقدم من حركة "كيبوتز المزارحي"، نجد أن دار الحاخامية لم تعبأ بوقوف الأكثرية إلى جانب أنصار الإلغاء، بل أعلنت أنها تريد الإبقاء على الترتيب القديم.

ولقد نقلت "الجويش أويزرفر" مواقف المؤيدين والمعارضين على النحو الآتي:

الحاخام "موشيه تاننباوم"، أمين اللجنة الوطنية لليشيفا، يقول: "إن الشاب حين يدخل اليشيفا عليه أن يتخلى عن جميع الأمور المادية في الحياة، وأن ينكبّ على الدرس والتحصيل. وإرغام هؤلاء الطلاب على تأدية الخدمة العسكرية معناه القضاء على اليشيفا".

بينما نجد الرأي المضاد في رسالة بعث بها أحد القراء إلى صحيفة "هاتسوفه" اليومية والناطقة بلسان المتدينين. فقد قال: "لو أن طلاب اليشيفا الذين يشملهم الإعفاء قاموا بتعزيز صفوف المقاتلين، لاستطاعوا على وجه التأكيد أن يؤمنوا بنيرانهم غطاء للمغاوير الذين اقتحموا خطوط نار العدو، وتمكنوا بالتالي من إنقاذ حياة الكثيرين من الشبان الذين سقطوا في ميدان المعركة. ألا يؤنبهم ضميرهم على هذا الموقف أشد التأنيب"؟

يرد طلاب اليشيفا على ذلك، من خلال المقابلة التي أجرتها مع اثنين منهم صحيفة "يديعوت أحرونوت"، قائلين: "مثلما أن القائد في الجيش له قيمة أكبر عندما يشرف على العمليات من مقره الواقع تحت الأرض، فإن قيمة طلاب اليشيفا تنحصر هي أيضا بالصلاة والدرس والتحصيل الديني. ولأننا نجلس هنا وندرس التوراة، فإن جنديا واحدا يسقط في المعركة فقط، بدلا من عشرين مثلا!

على أن هذا المنطق التلمودي لا يمثل التقليد السائد بالنسبة لفريق كبير من طلاب اليشيفا. فهناك عدد من أكاديميات التلمود التي تتعاون مع وزارة الدفاع الإسرائيلية على تطوير صيغة مكيّفة أو معدّلة لمنظمات "الناحال"

(Noar Halutzi Lohem) أي "الشباب الطلائعي المقاتل". وثمة برنامج ينخرط الطلاب بموجبه في فرق الفتوة لمدة خمس سنوات حيث يتمون ما يلي: التدريب العسكري الأساسي، إلى جانب الدروس المتقدمة في عمليات رجال المظلات من الكوماندوس، وتحقيق حالة من الاستعداد التام للالتحاق بالخدمة في الحالات الطارئة. كل ذلك بالإضافة إلى تخصيص الوقت المتبقى للدراسة التلمودية المكثفة. ولقد تنادى عدد من مؤسسات اليشيفا إلى تشكيل وحدات نظامية تضم الطلاب المتدينين سوية في إطار ديني خاص، وهي أيضا تابعة لـ"الناحال" في المستوطنات الزراعية الدينية. من هنا يتضح لنا ذلك الاستياء لدى جماعة "الكيبوتز" الديني، لأن امتيازات الطلاب المعفيين توغر صدورهم، وتدفعهم إلى المطالبة بمعاملة الجميع بالتساوي.

وعلاوة على كل ما تقدم نجد الشباب المتدين يقبل على الانخراط في سائر وحدات الجيش. فهناك فئة المجنّدين (Conscripts)، كما توجد فئة للاحتياط (Reservists). لكن هذا الإقبال الشديد على الخدمة العسكرية من جانب الطلاب والشبان المتدينين لم يضع حدا للنقمة التي تتجلى كلما سقط واحد من طلاب اليشيفا الذين أقبلوا طوعا على الخدمة العسكرية.

فالمقال الذي نشرته صحيفة "الجويش أوبزرفر" تحت عنوان "هل ينبغي للربانيين أن يقاتلوا؟ تساؤلات حول إعفاء طلاب اليشيفا" جاء بمناسبة معينة. إذ فقد البروفسور "أفرائيم عورباخ"، أستاذ التلمود والمدراش في الجتامعة العبرية، (واشتهر عنه عمق التدين وشدة التقوى -على حد قول الصحيفة المذكورة) ابنه "أبراهام" البالغ من العمر 22 عاما أثناء تأديته الخدمة. وتقول الصحيفة إياها إن الابن كان طالبا لامعا في الرياضيات والتلمود. لكن الأب الناقم لم يدع المناسبة تفوت دون إنزال غضبه ونقمته بالمستفيدين من الإعفاء. فقد رثا ولده في المقبرة العسكرية على جبل هرتزل بالقدس المحتلة بالكلمات التالية:

لقد كنت تنشد الحقيقة وتعمل لها، لذا سوف أقول الحقيقة. أقبلت على دراسة التوراة بغيرة واندفاع لا تقل عن غيرة واندفاع أولئك الذين تتيح لهم أنت وأمثالك أن يقيموا بيننا ويتهربوا من الخدمة العسكرية بمساعدة الذين يدعون أنفسهم بـ"عقلاء أو حكماء التوراة"[14] (Gdolei Torah).

14- انظر المصدر نفسه.

6- الربانيون وسبت العطلة:

إن التعارض بين منطق الدولة ومصلحتها الصهيونية العليا من جهة، وتمسك الربانيين بحذافير التقليد الديني والشريعة التلمودية من جهة ثانية، يتمثل على خير وجه في الخلاف الدائر حول طبيعة السبت وصلاحية قانونه العام. ففي عام 1948 أصدر مجلس الدولة المؤقت مرسوما يتعلق بأيام الراحة والعطلة The Days of Rest Ordinance، دون أن يضفي عليه صيغة القانون العام وطابعه. لكن الربانيين يطالبون بإقرار قانون عام للسبت، غير عابئين بمقتضيات المصلحة الإسرائيلية. و(قضية السبت) لا تزال من القضايا العالقة التي يهوّل بها المتدينون على شركائهم في الحكم الائتلافي.

بيد أنه ليس من السهل الربط بين موقف الربانيين واجتهادات (سفر السبت) في التلمود. فهناك مواقف متساهلة جنبا إلى جنب مع المواقف المتشددة في مراعاة السبت. ولا يبدو حتى الآن بأن الدولة في إسرائيل على استعداد للاستجابة إلى مطالب الربانيين بشأن إقرار قانون السبت العام.

كما ينبغي لنا أن نطرد من رؤوسنا ذلك الاعتقاد الساذج بأن اليهود في إسرائيل لا يقاتلون أو يحاربون يوم السبت، فالتلمود بالذات يجيز خرق السبت متى اعتبر اليهودي أن ثمة أخطارا تتهدد حياته. ولقد أثيرت هذه المشكلة في إسرائيل لدى إقرار قانون الخدمة العسكرية الإلزامية. فتوصل الطرفان، الديني والعلماني، إلى نوع من التسوية، إذ وافق ممثلو الأحزاب الدينية على القانون لقاء حصولهم على موافقة الطرف الآخر بالتصديق على قانون "الديانيم" أو القضاة الربانيين. والمعروف أن "الديان" (Dayan) أو القاضي الشرعي، رغم كونه من موظفي الدولة، يتقيد بنصوص الشرع الديني قبل سواها متى نشأ تعارض بين الشرائع الدينية والقوانين المدنية العلمانية. أما المبدأ الذي جرى اعتماده في إقرار قانون الخدمة العسكرية الإلزامية فهو القائل: "حين تكون المسألة قضية خطر يهدد حياة المجتمع، فلابد من خرق قانون السبت". Pikuach Nefesh Docheh Shabbat، ومن الواضح أن ذلك يرتبط أشد الارتباط بالنظرة الإسرائيلية إلى "حرب الدفاع" التي تحدثنا عنها.

هناك ناحية أخرى يشير إليها "كريستوفر سايكس" في كتابه "مفترق الطرق إلى إسرائيل"، فهو يتحدث عن مبدأ "الطهارة" (Tahor) في التقليد اليهودي الذي ترجع جذوره إلى العصور القديمة في فلسطين. ويقضي هذا المبدأ -على حد

قوله- بضرورة الحفاظ على طهارة الأسلحة اليهودية وعدم تلويثها بدماء البشر طالما يتعذر على اليهود أن يتأكدوا بصورة قاطعة لا تقبل الشك من عدائهم لهم. ثم يحاول "سايكس" أن يربط بين هذا المبدأ وبين "سياسة ضبط النفس" (Havlagah) التي سارت عليها "الهاغانا" في مطلع الثورة الفلسطينية الكبرى عام 1936[15]. ولما كان التأكد من ذلك كله يشبه ضربا من المحال، فلابد من إبداء التحفظ الشديد إزاء هذه الأقوال. هل حاولوا تبرير سياسة ضبط النفس بالاستناد إلى مبدأ الطهارة والنجاسة؟ وما الذي أدى إلى اختفاء هذا المبدأ بصورة أشبه بالتكتيك المتحفز للوثوب حالما يفرغ الثوار الفلسطينيون من تصفية حساباتهم مع سلطات الانتداب البريطاني؟ وربما جرى استحضار مبدأ الطهارة هذا لئلا تكشف الهاغانا في موعد مبكّر من اندلاع الثورة عن قوتها وترمي بكل أوراقها. إذ تبخرت طهارة السلاح اليهودي بعدما أيقنت زعامة الهاغانا أن الفرصة قد حانت للنزول إلى الميدان وإبراز عضلاتها. ومن السذاجة المتناهية أن تكون الهاجانا قد اعتقدت بأن الثورة كانت ضد البريطانيين وحدهم، متجاهلة بذلك ما للانتداب البريطاني من فضل كبير على وجودها وعلى وجود الاستعمار الصهيوني في فلسطين. هذه المسألة مازالت بحاجة إلى توضيح، وأغلب الظن أن تكتيك الطهارة لم يكن موجها للاستهلاك اليهودي، كما أنه على صلة وثيقة بمدى تأكد الهاغانا من قوتها، ومن استعداد عرب فلسطين لمتابعة الثورة وتوسيع نطاقها.

7 الموسوعة التلمودية:

أدرك الربانيون أهمية الشرع التلمودي بالنسبة للدولة اليهودية قبل قيام هذه الدولة، وقد شرع نفر منهم عام 1947 في إصدار "الموسوعة التلمودية" (Encyclopedia Talmudica) باللغة العبرية. وأرادوا لها أن تكون بمثابة خلاصة سائغة للأدب "الحلقي" (Halachic) أو الشرعي وأحكام الفقه اليهودي منذ عصر التنائيم حتى الزمن الحاضر. ففي المقدمة التي كتبها اثنان منهم -وهما الرابي ماير برلين (بار إيلان) والرابي شلومو جوزيف زفين- لكي تتصدر المجلد الأول من الطبعة العبرية (القدس، 1947) يطالعنا التحديد الآتي لغرض الموسوعة: "تقديم عرض شامل في ترتيب أبجدي لجميع الموضوعات الحلقية (الفقهية

15- Christopher Sykes -Grossroads to Israel, (Collins, London:1965), p. 190.

أو الشرعية) التي يتناولها كل من التلمود والأدب الرباني في عصر ما بعد التلمود، من العصر الغاؤوني حتى الزمن الحاضر". وقد صدرت الترجمة الإنجليزية للمجلد الأول عام 1969[×].

ويبدو أن الغرض من تحقيق هذا العمل الموسوعي، الذي بوشر في إصدار مجلداته عشية قيام الدولة اليهودية في فلسطين، هو تصنيف التراث الشرعي التلمودي والرباني تحت موضوعات مختارة تجعله سهل المأخذ وفي متناول أكبر عدد ممكن من اليهود والباحثين ورجال القانون والمشترعين. كما توجد في إسرائيل اليوم مؤسسة خاصة في القدس للموسوعة التلمودية، وتأخذ هذه المؤسسة على عاتقها مسؤولية إصدار المجلدات الأخرى من الموسوعة وترجمتها عن العبرية إلى اللغات الأخرى.

يستفاد من مقدمة الجزء الأول بأن المصادر التي سوف يتم الرجوع إليها في استخراج الشريعة الشفهية هي مجموعات المدراش المنسوبة إلى التنائيم بالإضافة إلى المشنا والطوسفتا والباريتا وإلى كل من التلمودين البابلي والفلسطيني. وهناك تشديد صريح على استمرارية الشريعة الشفهية وتواصلها، باعتبارها لم تنته بالانتهاء من جمع التلمود في القرن السادس للميلاد[16]. بل هي قد استمرت في تطورها الأدبي والتصوري طيلة الفترات المتأخرة من تاريخ اليهود، وحتى في ظل أقسى الظروف وأصعبها من حياة الدياسبورا.

إن هذا العمل التصنيفي لأحكام الفقه والشرع اليهودي يبدو على صعيد آخر بمثابة تحقيق لجزء من الخطة التي وضعها الشاعر التلمودي "بياليك" قبل ثلاثين عاما (1917)، فالمشروع لم يسبق إليه أحد على هذا النطاق الشامل في تاريخ

-(*):Encyclopedia Talmudia: a Digest of Halachic Literature and Jewish Law from the Tannaitic Period to the present Time, Alphabetically Arranged (English trans. Ed. by R. I. Epstein and Dr. Harry Freedman, .vol. 1, 1969), Talmudic Encyclopedia Institute, Jerusalem.

16- يقول "ج. شولم" في كتابه عن "الاتجاهات الرئيسية في التصوف اليهودي"، (القدس، 1946) ما يلي:

"إن التأثير الإيجابي لهذه الطريقة في الحياة (أي طريقة الشرع الموسوي والرباني) على العقل اليهودي كان عظيما إلى درجة أنه حتى طيلة القرون لم تتمرد أية حركة، والحركة المنظمة كانت آخر من يتمرد على القيم المرتبطة بالتحقيق العملي للشريعة". انظر:

- G. G. Scholem -Major Trends in Jewish Mysticism, Jerusalem, 1946, p. 313, cf. Kaplan, op. cit, p. 7.

الأدب العبري بأكمله -والكلام هنا للمقدمة-. وهناك مجمع من علماء التوراة (Collegium of Torah Scholars) يشرف على سير هذا "العمل الرائد". كما توصف مدينة القدس (1947) بأنها "أعظم مركز لبحوث التوراة في عصرنا". فهل يعني ذلك أن المجمع المصغر قد باشر أعماله في وقت مبكر جدا، لكي ترتفع الأصوات بعد قيام إسرائيل مطالبة بضرورة عقد المجمع الأكبر أو "السنهدرين"؟ ومهما يكن الأمر، فإن التلمود والدراسات التلمودية إلى جانب الشرع والفقه التلمودي، هذه كلها ليست غائبة عن المسرح الإسرائيلي في شتى النواحي وعلى سائر المستويات.

ومن المعروف عن التشريع الإسرائيلي خلال عشرين عاما أنه لم يتردد في استفتاء الكثير من عناصره الأساسية عن الشرع الديني والفقه التلمودي، سواء كان ذلك لجهة روح النصوص أو مضمونها، أو لجهة إحياء الأحكام والمبادئ القديمة. ومما لا ريب فيه أن العمل التشريعي الإسرائيلي لن يتجاهل أصول الفقه التلمودي وأحكامه، مهما حاول القائمون عليه أن يبتعدوا بظاهره عن الجذور التلمودية والربانية. وبكلام آخر: إن وجود الشرع التلمودي واستمرار فاعليته على درجات متفاوتة لدى اليهود، وتمسك الربانيين بوجوب الرجوع إلى مصادره وأحكامه سوف يضعان المشترع الإسرائيلي أمام احتمالين: إما التأجيل ريثما يمكن التغلب على معارضة الربانيين وإقناعهم بالتشريع العلماني، وهذا أمر عسير بالنسبة للدولة الناشئة، أو السير خطوة خطوة على نحو تطوري مع تقديم التنازلات المختلفة للشرع الرباني. ويبدو أن التنازلات هي القاعدة السائدة حتى الآن في كثير من المجالات التي يطالها التشريع بصورة مباشرة وشخصية. فهناك القانون المتعلق بصلاحيات المحاكم الشرعية أو الربانية (1953) وقانون "الديانيم" أو قضاة الشرع (1955) وقوانين الإرث والبيّنات والشهود والوصاية، إلى جانب "قانون الكشروت للجنود" أو الأطعمة المحللة (1948) ومرسوم يوم الراحة (1948)، وغير ذلك من المراسيم والقوانين والتشريعات.

كل ذلك يرينا مدى فاعلية الشرع الرباني في حياة إسرائيل، مثلما يبيّن لنا أهمية التلمود القصوى في شتى مجالات الحياة اليهودية واستمرار الشريعة الشفهية على ممارسة تأثيرها ونفوذها.

ومما يسترعي انتباهنا -في ختام هذا الفصل عن (إسرائيل والتلمود)- أن تسمية "عولام هازيه" (هذا العالم) (Olam Ha-zeh) التي اختارها "يوري

آفنيري" عنوانا لصحيفته هي تسمية تلمودية الأصل. فالتلمود يضع "عولام هازيه" (هذا العالم، عالم المادة) مقابل "عولام هابا" (Olam Ha-Ba) أي (العالم الآتي)، ويبدو أن هاتين اللفظتين أصبحتا بمثابة الأقوال المأثورة أو مضرب المثل. فلقد مرّ معنا في الحديث عن "المسيّا" والعصر المسيائي أن العالم الآتي يختلف عن هذا العالم. وينبغي لنا أن نضيف هنا بأن "عولام هابا" يشير إلى الآخرة أو العالم الثاني أو الديار الروحية الخارجة عن هذا العالم وإليها تنتقل الروح بعد الممات، كما يدل على تلك الفترة التي تلي مجيء المسيّا، عندما يسود الكمال في العالم كله ويتحقق المجتمع الأمثل في تصورات الربانيين.

ولا ندري ما إذا كان "آفنيري" قد تمثل هذه المعاني التلمودية والدلالات الربانية عندما اختار أولها وأطلقه اسما لمجلته! فالمهم هو أن نعتبر من خلال هذا المثل العابر مدى تأثير اللغة التلمودية على اللسان العبري، وانتشارها الواسع على صعيد اللاوعي بين عامة اليهود. ألم يقل لنا "غريتس" في تاريخه إن التلمود هو معلّم اليهود ومربيّهم الأكبر؟ وهي تربية كانت لها سيئاتها مثلما تبدت بعض حسناتها.

خلاصة وخاتمة

نعود في معرض استخلاص بعض النتائج التي حاولت هذه الأبحاث الوصول إليها أو تقديم المعلومات المتعلقة بها إلى السؤال الذي طرحناه في البداية: ماذا يمكننا أن نقول عن الجذور التلمودية للصهيونية؟ وهل هناك من صلات خفية بين التلمود من جهة والصهيونية من جهة أخرى، بحيث تمتد هذه الصلات -بمعزل عن توفر النشأة التلمودية أو عدم توفرها- لدى كبار الصهيونيين وقادة الحركة البارزين؟

إن الإجابة على السؤال المتعلق بالجذور التلمودية للصهيونية ينبغي لها أن تأخذ بعين الاعتبار نقطة التمييز بين الصهيونية الصادرة عن بواعث ودوافع "دينية" واعية في معظمها ومدركة للأهداف والغايات، وبين تلك الصهيونية "السياسية" التي نعرفها لدى هرتزل ومن خلال الحركة التي قام بتأسيسها.

فـ"الصهيونية الدينية" تمثلت لدى أصحاب النزعات الصوفية والقبالية والتقوية من الأسماء التي تناولنا بعضها في الفصل الأول من القسم الثالث. والمعروف أن أمثال الرباني "صموئيل موهيليفر" (1824-1898) و"إسحق يعقوب راينس" (1839-1915) و"يحييل ميخائيل بينس" (1842-1912) كانوا يتحدثون عن (استعمار فلسطين)، ويفضلون تحقيق هذا الاستعمار على أساس صيغة دينية للقومية اليهودية. أما التأثير التلمودي عليهم فهو وارد بحكم التربية والنشأة، إلى جانب كونهم من الربانيين وعلماء التلمود. والقول بأن الحنين الديني إلى صهيون وجد في صهيونيتهم الدينية تعبيره الظاهر لا يكفي لتحميل التلمود مسؤولية التنشئة الصهيونية. إن أسفار العهد القديم في التوراة ملأى بتعابير الحنين الديني. والشعر الديني اليهودي، في الأندلس بنوع خاص، كان يقوم على تلك الأدعية (Piyyutim) والابتهالات التي تتحدث عن الحنين والتوق

إلى الخلاص والقلق النفساني. لذا يمكن القول بأن التأثير المباشر للتلمود ليس سهل الاكتشاف والتعيين. وربما كانت النزعات الصوفية والقبالية في بعض أوساط أوروبه الشرقية أقرب إلى الصهيونية في نواح معينة مما هو التلمود، علما أنها تستمد الكثير من تعاليمها وعقائدها من المصادر الهجّادية في التلمود. فالتأثير الديني في الصهيونية يصعب إنكاره، والتلمود يؤلف عاملا رئيسيا في التكوين الديني لليهود.

لكن هذه الروابط والصلات والتأثيرات لا تخولنا القول بأن جذور الصهيونية تمتد إلى التلمود، إلا متى أقمنا التمييز الواضح بين العنصر الديني، والضعيف نسبيا، وبين ذلك العنصر العلماني والسياسي والقومي في طغيانه الهائل على الصهيونية الهرتزلية. والمقصود بقول القائلين إن: "الصهيونية هي وليدة التلمود" ينبغي فهمه على النحو التالي: إن البيئة اليهودية في بلدان أوروبه الشرقية وما نعرفه عن سيطرة التلمود على حياة اليهود هناك كانت التربة الخصبة لنمو النزعات الصهيونية، والقاعدة الجماهيرية للصهيونية السياسية فيما بعد.

فكما أن البيئة الألمانية هي التي أنبتت أولئك الدعاة النظريين في سبيل يهودية دينية خالصة (الحركة الإصلاحية)، نجد أن كبار الدعاة النظريين للقومية اليهودية أو التهوّد العلماني ينحدرون من بيئات أوروبية شرقية، وروسية بنوع خاص[1]. ويجب ألا ننسى بأن الشباب اليهودي، الذي كان يرتاد أكاديميات التلمود في أوروبه الشرقية، أعلن ما يشبه الثورة العنيفة ضد التقليد وخرج عن طوق الربانيين وسيطرتهم. فالأفكار والمذاهب العقائدية التي استهوت هذا الشباب الثائر على بيئته وتقاليده، فأقبل على اعتناقها وتبنّيها هي: الوضعية واللاأدرية والاشتراكية والإلحادية. كما أن الوجود اليهودي في أوروبه الشرقية لم يكن على الصعيد الديني فحسب، بل تعداه إلى الثقافة والإثنية.

لنأخذ البيئة اليهودية الروسية، حتى خلال العقدين الثامن والتاسع من القرن الفائت. فالصهيوني البارز، "شماريا لفين" (1867–1935) نشأ وترعرع في تلك البيئة التي عرفت بتعلقها الشديد وتمسكها الأعمى بالتلمود. وفي سيرة حياته التي نشرها فيما بعد تحت عنوان "شباب ثائر" نجد وصفا حيا لطفولته وصباه.

1– انظر:

- J. Petuchowski -« Judaism Todays » in Religion in the Middle East (gen. Ed. A.J. Arberry). op. Cit, p. 8.

فالبيئة ضيقة ومتماسكة العناصر، مشبعة بالروح اليهودية إلى أبعد حد، وقائمة على أساس من المصالح اليهودية، مثلما تتخللها مخاوف اليهود وآمالهم. ويقول "لفين" في وصفها ما يلي:

"كان عالما صغيرا، ويا له من عالم كبير جدا في عيني: عالم منغلق على ذاته وراء الحدود والسدود، ومع ذلك يتمتع في داخله بنوع من الاستقلال العضوي، وأكاد أقول إنه عالم قائم بذاته... إن النصف غير اليهودي من مدينتنا الصغيرة لم يشغل سوى حيز ضئيل في وجداني، ولم يلعب في حياتي الروحية أي دور على الإطلاق. لم أكنّ له المحبة ولا أضمرت الكراهية له، جلّ ما هنالك أنه كان غريبا عني، فلم أكترث له.

والحرب التركية الروسية كانت البادئة في إحداث تحوّل لدي، إذ فتحت ثغرة في الجدار الذي كان يفصل معزلي الشخصي (Personliches Ghetto) عن العالم الروسي الأرحب وواقعه الأوسع... وأنا الذي تربيت على التوراة والتلمود، وغرقت في خضم المشاغل والشؤون اليهودية الصغيرة داخل غيتو البلدة... "(2).

إن هذا الوصف الحي يصدق إلى درجة كبيرة على وضع اليهود في أوروبه الشرقية، وفي روسيه القيصرية بنوع خاص، طيلة ثلاث أرباع قرن من الزمن، كانت اليهودية خلالها في أوروبه الغربية قد خلّفت وراءها حياة العصور الوسطى وأخذت تشارك في مسيرة التحديث. والبيئة التي يتحدث عنها الصهيوني "لفين" كانت هي وأمثالها تربة خصبة لغرس بذور الصهيونية. لكن التلمود شيء وهذه البيئة المشبعة بروح التلمود شيء آخر. وربما جاز لنا حسم الموضوع على النحو الآتي: إن علاقة التلمود بالصهيونية، من حيث كون التلمود عنصرا أساسيا من عناصر البيئة اليهودية في أوروبه الشرقية وروسيه، ليست علاقة مباشرة، بقدر ما هي ترجع إلى كيفية فهم اليهود للتلمود ولتعاليم معينة فيه بنوع خاص. فالصهيوني-الإسرائيلي "بن غوريون" يعرف ما يقول حين ينسب إلى "رؤيا الخلاص المسيائي" ذلك الدور الرئيسي في توجيه الشؤون والمصائر اليهودية نحو الوجهات المعروفة.

2- انظر:

- Schmarya Levin -Jugend in Aufruhur, (Judishe Buch -Vereinigung, Berlin 1935), English Edition under youth in Revolt (trans. By Maurice Samuel, New York: 1930). See p. 7: Beginn der Pogrome in .G. Ed.

ومن الإنصاف للتلمود أن نقول: كان بإمكان اليهود أن يتعلموا منه جملة أمور أخرى لا علاقة لها بالصهيونية، بل هي تقف وإياها على طرفي نقيض. فالتلمود (حمّال أوجه)، ولابد من تكرار هذه العبارة مرات عديدة. وليس بمستغرب أبدا أن نجد البيئة اليهودية القديمة -في أوروبه- تنظر إلى التلمود نظرة إجلال واحترام، وتضع دارس التلمود والعالم بأموره في مقام رفيع جدا. كما أن دراسة التلمود وصلت إلى منزلة الفريضة الدينية. ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر نجد الأفق العقلي لدى اليهود أفقا تلموديي المضمون والطابع. ونعرف، مثلا، كيف أن المفكر اليهودي "سولومون مايمون" (1746–1800) قام في صغره بإطلاع والده على بعض الرسوم التي نقلها عن كتاب لقصص الحيوان، فصرخ الأب في وجه ابنه: "عليك أن تدرس التلمود وتصبح ربانيا، إن من يفهم التلمود يفهم كل شيء"[3].

وإذا كان التلمود قد لعب الدور البارز في تكوين الشخصية اليهودية، وفي إفراز ذلك التماسك والتضامن لدى البيئات اليهودية التقليدية، فإن العناصر اليهودية التي أخذت توجه مصائر الحركة الصهيونية وأمسكت بزمام أمرها تمثل في الوقت نفسه على نوع من الابتعاد الواعي عن عالم التلمود، إن لم يكن على شيء من الثورة ضد التلمود وتمرد على سلطانه. ومن الخطأ الفادح أن نتجاهل تلك الهوة التي تفصل الإنسان اليهودي الحديث -مثلما تفصل الصهيوني والإسرائيلي- عن ذلك العالم التلمودي الصائر إلى الزوال. نعم، إن جذور الكثيرين منهم تمتد إلى تلك البيئة التلمودية الموغلة في ثنايا الماضي السحيق، لكن الدوافع والبواعث التي تحرك الصهيوني أو الإسرائيلي هي دوافع أو بواعث تلمودية، بقدر ما هي نابعة من أية مصادر أخرى، ونتاج معطيات غير تلمودية، أو وليدة ظروف تاريخية وحياتية معينة.

3- انظر:
- Mordecai M. Kaplan -The Greater Judaism in the Making, A study of the Modern Evolution of Judaism, op, cit, See chapt. One: «The 8World of Traditional Judaism», pp. 11-29.

ومما يجدر ذكره عن مقام الربانيين هو أن التلمود يدعوهم بـ"الملوك" في "سفر غطين" (Gittin 62a) وقد شرح المؤرخ اليهودي المعاصر "صالو بارون" هذه المكانة بقوله: "إن الرباني التلمودي كان بمثابة الخلف الحقيقي للنبي اليهودي والكاتب الفريسي، مثلما أنه احتفظ باستقلاله المالي إلى درجة ملحوظة رغم كل الصعوبات والمصائب". انظر: Baron، المصدر السابق، ص 278–279.

إن الصهيونية في التلمود ليست أكثر منها في التوراة، والصورة التي يرسمها الربانيون لحدود فلسطين، بعد أن تتحول إلى "أرض إسرائيل" في العصر المسيائي، تجد مثيلاتها في أسفار العهد القديم. مثلما نجد "أرميا" في مقابل أولئك الربانيين الذين دعوا إلى اعتبار الوضع اليهودي في مختلف بيئاته وضعا سويا وطبيعيا لا تتحكم فيه تلك الصلات الحنينية بفلسطين. فالتوسع موجود في التلمود وفي غير التلمود، والبواعث دينية في جوهرها. لكن ما نشهده لدى الصهيونية ويتبدى لنا من خلال السلوك الإسرائيلي ليس بالضرورة منبعثا من أسفار التلمود وتعاليمه، رغم وجود احتمال يتيح لنا إرجاع كل شيء إلى التلمود وتحميله إياه.

لنأخذ المثال التالي:

إن التصور الصهيوني وراء عقيدة أساسية من عقائد الصهيونة -وأحد المرتكزات الرئيسية لسياسة إسرائيل، لا بل أحد مقومات وجودها- يتعلق بمسألة "جمع شمل اليهودية المنتشرة في المنفى بتوطينها في إسرائيل"، ويعرف في لغة الصهيونية بـ .Kibbutz Galuyyot هذا التصور يمكن إرجاعه إلى (سفر حزقيال 27: 34-31) بالنسبة للسبي البابلي. وهناك مصادر يهودية ترى أن الاعتقاد بعودة اليهود -ومعظمهم من الذين هاجروا من فلسطين ونزحوا عنها بملء إرادتهم، لأن المصادر اليهودية إياها تؤكد نهاية السبي البابلي على يد "كورش الفارسي"، وتستبد بها الدقة في تعيين عدد اليهود الذين رجعوا من بابل تحت زعامة "زروبابل" والكهنة بـ 42 ألف نسمة- أخذ يشتد منذ القرن الثاني ق. م، حتى بلغ ذروته بعد خراب الهيكل الثاني في سنة 70 ب. م. كما تشير تلك المصادر إلى المشنا في (سفر سنهدرين 110 ب، ص 759-765) يتنبأ أيضا على لسان الربانيين بعودة الأسباط العشرة من بني إسرائيل إلى فلسطين. ولقد تبين في الفصل الثاني من القسم الثالث أن الرابي "عقيبا" كان له رأي آخر في موضوع تلك العودة، بينما أكد الرابي "أليعازر" على حدوثها.

ولا ضير في القول بأن التشديد على (فكرة العودة) وجد مرتعه الخصب لدى التصورات المسيائية فيما بعد. هذه التصورات التي يحويها التلمود مثلما تحويها "القبالة"، والتي تبناها خط طويل من المسحاء الكذبة، مثلما نادى بها عدد وفير من المسيحيين المعروفين بالصهيونيين الأمميين أو الأغيار. كما ينسب

الصهيونيون المحدثون إلى "موسى بن ميمون" النظرة القائلة بأن استرجاع الكيان السياسي لليهود في فلسطين هو أمر وثيق الصلة بمجيء العصر المسيائي[4]. ففي الرسالة التي بعث بها "ابن ميمون" إلى يهود اليمن إثر ظهور أحد المسحاء الكذبة بينهم، يقول هؤلاء الصهيونيون بأن واحدا من البراهين التي ذكرها "ابن ميمون" في معرض التدليل على زيف المسيا المزعوم في اليمن كان في قوله: إن ظهور المسيا الحقيقي سوف يتم للمرة الأولى في فلسطين. ونعلم كذلك أن "موسى بن ميمون" خصص فصلا بذاته في "تثنية التوراة" للتعليق على الفصل الحادي عشر من (سفر سنهدرين) -وهو الفصل الذي يتحدث عن عودة الأسباط العشرة من بني إسرائيل إلى فلسطين في العالم المسيائي الآتي-. كما أنه جعل الإيمان بمجيء المسيا إحدى العقائد الأساسية في الثلاث عشرة عقيدة التي وضعها: "أنا أؤمن إيمانا تاما بمجيء المسيح، ولو تأخر فإني انتظر مجيئه" (انظر: هلال فارحي: "أساس الدين"، المصدر السابق، ص 38). واعتبر كل من ينكر الصلة الزمنية بين الإيمان بمجيء المسيا وبين الاسترجاع القومي للشعب اليهودي في فلسطين أو يشكك في صحتها بمثابة كافر بالتوراة (Kafar Ba-Torah).

وهناك ناحية أخرى في تفكير "موسى بن ميمون" لا تقل أهمية عن العقيدة الإيمانية التي سبق ذكرها. فهو يدعو إلى إحياء مؤسسة "السميخا" أو سيامة القضاة الربانيين في فلسطين (Semichah) بعد أن انقطع عهدها منذ القمع الروماني للعصيان اليهودي. ولا يكتفي بذلك، بل يعتبر إنشاء (السنهدرين) الجديد بمثابة الخطوة التالية. ويرى فيها بالذات مرحلة جوهرية تؤدي إلى العودة المسيائية لجميع بني إسرائيل. فالمسيّا لا يمكنه أن يأتي -في نظره- إلا بعده إقامة "المجمع الديني الأكبر" (Beth Din Haggadol) أو "السنهدرين" (Sanhedrin) في فلسطين[5].

إن هذه العقيدة بالذات -مجيء المسيّا والخلاص بعودة الأسباط إلى فلسطين- شهدت نوعا من التشذيب على يد اليهودية الإصلاحية، فالدعاة الإصلاحيون

---

4 انظر على سبيل المثال المقالة التالية:

- Bernard Casper -« Maimonides and the Jewish National Idea » in Judaism Today and Yesterdays, pp. 33-51 (Thomas Yoseloff, London, New York: 1965).

5- المصدر نفسه، ص 50.

لم يتنكروا لعقيدة الإيمان بالمسيّا، بل جرّدوها من مدلولها ومضمونها القومي والعنصري الضيق، فحذفوا فكرة العودة إلى فلسطين وجمع الشمل من كل الصلوات الأساسية والليتورجي اليهودية. بينما رأينا كيف أن الرباني "زفي هيرش كاليشر" أرجع تلك الفكرة إلى سابق عهدها، فربط بين الخلاص والعودة من جهة، وبين النشاط الاستعماري والاستيطاني الزراعي من جهة ثانية.

ومع ظهور الحركة الصهيونية وقيام إسرائيل فيما بعد، أصبح تصور العودة وتجميع يهود العالم في فلسطين من التصورات الأساسية في الفلسفة السياسية لكل من الصهيونية وإسرائيل، وتجسد كما هو معروف في "قانون العودة"[6].

نستنتج مما تقدم بأن المفاهيم التي "تعلمنت" فيما بعد على يد الصهيونية لها جذور في أسفار التوراة، مثلما يمكن العثور على بعض صيغها في التلمود. لكن هذه المفاهيم والتصورات ليست وقفا على التلمود وحده، بل إنها شهدت تطورها الحاسم خارج نطاق التلمود وضمن دائرة الفكرة المسيائية بالذات. ولا يعني ذلك إنكار فضل التلمود في إنعاشها ومدها بالغذاء.

فالظروف التاريخية لعبت دورها أيضا في الإبقاء على المضمون الصهيوني للفكرة المسيائية بحيث جعلته يطغى على محتواها الأخلاقي والمعنوي. ولنا في قول الرباني "يوحنان" خير شاهد على صحة ذلك، إذ ينسب إليه (سفر سنهدرين 98 أ، ص 663) القول التالي: "حين تنهال المصائب على بني إسرائيل كالسيل، عليهم انتظار مجيء المسيّا". أي إن صورة المسيّا ترتسم في أذهان اليهود - مثلما ترتسم في أذهان غيرهم- إبان المحن والشدائد، بحيث يعقدون آمالهم على "بطل" أو "منقذ"، ثم يشترطون عليه أن يتحدر من نسل داوود لكي يقودهم إلى النصر، ويحقق لهم أمانيهم و"يحررهم من أعدائهم".

لكن هذا الأمل المسيائي اتخذ طابعا قوميا وعنصريا لدى "الأشمونيين" في الزمن القديم، بينما نجد العنصر الرؤيوي والأخلاقي فيه قد بقي محصورا لدى فئة من (الحسيديين والأسينيين)، واتخذ لديهم طابعا صوفيا معتدلا[7].

6- انظر مادة "كيبوتز غالويوت" في: "The Standard Jewish Encyclopedia".

7- انظر الكراس التالي:

- Rev. D. Wasserzug -The Messianic Idea and Its Influence on Jewish /Ethics, London: 1913

وتسيّس أكثر فأكثر بمساعدة العناصر (الهجّادية) في التلمود، والتفسيرات المغالية لحروب يأجوج ومأجوج التي يتحدث عنها (سفر حزقيال). حتى إنه دخل عن طريق ما يعرف بـ"الإسرائيليات" إلى تصورات عربية معينة عن "الأعور الدجال" (أعور العين اليمنى) و"المسيح الدجال" .(Antichrist) ووجدت هذه التصورات مرتعها الخصب في كتب التنبوءات التي كانت صفحاتها من جلد البعير[8]. ولا حاجة بنا لتذكير القارئ العربي بالانتعاش الذي شهدته هذه التصورات في أعقاب هزيمة حزيران (يونيو) وانتشار الإحساس بخطورة النكسة، مع العلم بأن هذا المدّ المسيائي قد انحسر بعد ذلك، وأدرك الكثيرون بأن "موشيه دايان" هو (أعور العين اليسرى بدلا من اليمنى)! فهدأت الخواطر، وبدأ الناس يستفيقون من صدمة المعركة لكي ينصرف كل إلى عمله الجدّي. حتى إن شعار "النكسة" بعد "النكبة" في "إزالة آثار العدوان" بات يخشى عليه في بعض الأحيان من التجلبب برداء المسيائية.

نعود إلى التلمود، بعد هذا الاستطراد الضروري، فنؤكد من جديد على (وجود جذور وأصول تلمودية، وتوراتية كذلك، لبعض العقائد الصهيونية)، سواء كانت تلك الجذور في الأقسام الشرعية "الحلقية" (Halachic) أم الأقسام "الهجّادية" (الروائية والقصصية Haggadic) من التلمود. لكن هذا التأكيد لا يعني بأن الصهيونية التفتت بشخص دعاتها وقادتها، خلال العقد الأخير من القرن الماضي، إلى التلمود واقتبست منه تلك العقائد التي طلعت على العالم بها جملة وتفصيلا، إن مثل هذا التصور هو أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع التاريخي. هناك تقليد رباني بقي مستمرا وفاعلا في نفوس الكثيرين من اليهود، مثلما يوجد هناك التقاء بين فكرة القومية اليهودية وبعض العناصر المتوارثة في مجرى ذلك التقليد. ولا غرو، فإن الإيديولوجيات القومية الأوروبية لم تخل أبدا من العناصر المسيائية والرسالية التي دخلتها في ثوبها العلماني أو في

8- يمكن الرجوع لمن شاء التوسع في هذا الموضوع إلى المصدر التالي:

- G. Van Vloten . La Domination Arabe, le Chi'tisme et les Croyances Messianiques sous le Khalifat des Omayades.

وقد ترجم الكتاب إلى العربية تحت عنوان: "السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية"، وعلّق عليه المترجمان: الدكتور حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكي إبراهيم (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965).

صيغتها المعلمنة. فإذا دخلت هذه التصورات بدورها إلى التفكير الصهيوني الهرتزلي، ثم لاقت صدى واستجابة، ينبغي الحرص والحذر لئلا نتحمس في نسبتها كلها إلى التلمود(*).

ومما يجدر التنبه له هو أن هذه الدراسة لا تريد اتخاذ موقف الدفاع عن التلمود أو تبرئة ساحته، إلا في تلك الحالات التي تجعلنا نحن العرب "ننظر إلى الأشجار فتفوتنا الغابة" -كما يقول التعبير الإنجليزي-. فقد حاولنا في القسم الأول من هذه الدراسة تقديم بعض النماذج المستعارة من ظروف وبيئات تاريخية معينة، لكي نبين مزالق الفهم الخاطئ للتلمود. ولا نذيع سرا إذا قلنا بأن (الغرض من هذه الدراسة كان التعرف إلى التلمود والتعريف به، إلى جانب البحث عن المضامين الصهيونية في تعاليمه وأقواله). أما نسبة الهمجية الصهيونية إلى التلمود، وتحميله مسؤولية الاستنزاف اليهودي لدم الأطفال المسيحيين الأبرياء، وغير ذلك من الأمور الشائعة في بعض الكتابات الرائجة، فهي من المسائل التي لا تشارك فيها هذه الدراسة. مثلما أنها تقصّر عن إدراك مغزى الرأي الشائع بأن (التلمود هو مستنبت التعاليم المرصودة في ما يعرف بـ"بروتوكولات حكماء صهيون"). وعلاوة على ما تقدم، فإن إحدى النتائج التي نتمنى على القارئ استخلاصها بروح المسؤولية التامة هي التالية: أن هذه النظرة إلى الصهيونية، بعناصرها ومقوماتها المستمدة من واقع متخيل، تؤذي موقفنا الحقيقي والعيني في الصميم. نعم، هناك شيء اسمه (التضامن اليهودي في العالم). وهناك (مؤتمر تمثيلي ليهود العالم) (World Jewish Congress) يرأسه "ناحوم غولدمان" الذي كان يجمع لمدة خلت بين رئاسة هذا المؤتمر ورئاسة (المنظمة الصهيونية العالمية). أما الحديث عن وجود شيء اسمه

(*)- هناك دراسة صدرت بالإيطالية أصلا ثم ترجمت إلى الإنجليزية تحت عنوان: "ديانة المستعبدين"، وهي تتناول الطقوس المسيائية الحديثة في القرن العشرين، وتبحث في موضوع التفاعل بين الدين والثورة. وربما أفادت طالب التوسع في المسائل المذكورة أعلاه، إنما ضمن بيئات غير يهودية. انظر:

- Vittorio Lanternari -The Religions of the Oppressed A Study of (Modern Messianic Cults (Mentor Books, MT 608, New York : 1965.

ويمكن الرجوع أيضا إلى دراسة "نورمان كوهن" عن:

"العصر الألفي"- "The Pursuit of the Millennium".

"الحكومة اليهودية الخفية في العالم"، وأن هذه الحكومة تضم حكماء صهيون الذين وضعوا مقرراتهم السرية على صورة (البروتوكولات) الشهيرة- هذا الحديث يبعدنا عن جوهر الصهيونية، وعن نواياها الفعلية والحقيقية والمعلنة بصدد فلسطين والعالم العربي. فلماذا نريد الابتعاد عن جوهر القضية والتلهّي بقشور التمييع؟ ألا ينطوي هذا الموقف التعميمي على تنصّل غير مقصود من المسؤولية؟

إذا كنا نريد محاربة يهود العالم أجمع، فعلينا بسلاحهم، وهو (التضامن) والتفاني في (البذل) للدفاع عن أنفسنا ومستقبلنا، وللتوكيد على حقوقنا المغتصبة. وأجيز لنفسي القول هنا بأن قوة المال والنفوذ اليهودي لا يقف بوجهها سوى المال العربي المتوافر متى جرى إنفاقه في موضعه اللازم على خير وجه وأكمله.

أما حديثنا عن "اليهودي التلمودي"، أو "اليهودي على حسب التلمود" فهو من الأمور التافهة والتي لن تجدي فتيلا. إن عدونا هو ليس اليهودي التلمودي، بقدر ما هو ذلك الصهيوني الطامع في أرضنا، والذي ما فتئ يعلن منذ ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن عن نواياه التوسعية وأهدافه الاستعمارية بشأن بلادنا وأوطاننا. بينما نحن مازلنا ننشد أهون السبل للتنصل من المسؤولية والتهرب من دفع الثمن الذي يتطلبه الوقوف بوجه أطماع غاشمة وعدو متربص. فتارة تتفتق الحيلة لدينا عن وجود (مثلث رهيب) يقوم على (تحالف عجيب وغريب) في آن واحد معا بين ثالوث: "اليهودية العالمية، والماسونية، والشيوعية"، وطورا يتملكنا الحياء فنتحاشى زجّ اسم "الشيوعية" في هذا المخطط السري والجهنمي.

ألم يحن الوقت بعد لكي ننظر إلى الأمور كما هي عليه في الفعل والواقع والحقيقة، لا كما نتمناها أن تكون، أو كما يصورها لنا نسج الخيال؟ إن توجيه النقد البنّاء والمسؤول إلى مثل تلك الأمور هو واجب وطني وقومي؛ لا، بل مسؤولية لا تدانيها أية مسؤولية أخرى، شرط أن يكون النقد موجها للبناء على أسس سليمة، وليس نابعا من لذة الهدم والتلذذ السقيم برؤيا عالمنا المتصدع ينهار أمام ناظرينا. أما النقد الصادر عن غايات معينة في النفوس الشامتة فلا شأن لنا به. والقائلون بأن اليمين واليسار توأمان من رحم واحد، هم حتما من الذين يعطفون على اليمين ويقفون موقفه. فليكن لهم موقفهم

اليميني الذي يشاؤون، شرط ألاّ يطرقوا أسماعنا في ضربات متواصلة بهدف إيقاظنا على "حقيقة" خفي عنا مغزاها فأتيح لهم وحدهم شرف اكتشافها والإمساك بتلابيبها.

إن المصلحة القومية -ولا شيء عداها- هي الرائد الأول والأخير. ولا نغالي إذ نختتم هذه الدراسة بقولنا: إن مصلحتنا القومية تتطلب إلينا الإقلاع عن كثير من الشطط السخيف، والتركيبات المستنبطة من الخيال. فالصهيونية لا تحاربنا بهذا السلاح المرتد إلى النحر، وما علينا إلا محاربة الصهيونية وتجسيدها الإسرائيلي بسلاحيهما، وبذلك السلاح الذي نختاره في ضوء المصلحة القومية والواقع التاريخي، دون التلهي بالتربص لاصطياد "الصحون الطائرة". فالقنابل والنابالم لا تنزل على قرانا ومدننا من لدن الصحون الطائرة، بل من الطائرات والقاذفات التي ينبغي إسقاطها وطردها من سمائنا إلى غير رجعة، وكل ما تعدى ذلك فهو هراء وسفسطة، ومضيعة للوقت والجهد ما بعدها من مضيعة.

مصادر البحث:

أ- الكتب العربية التي تتابع "الكنز المرصود" و"صراخ البري":

ملاحظة:

إن معظم الكتب المدرجة في القائمة أدناه تقتبس ما لديها عن التلمود من ترجمة الدكتور "يوسف نصر الله" لكراس الدكتور "أوغست روهلنغ" بعنوان: "اليهودي التلمودي". وسوف تحوي القائمة أسماء كتب لا تستقي مباشرة من "الكنز المرصود" لكنها تندرج تحت هذه الفئة بحكم القرابة الفكرية أو تشابه النظرة والموقف. مثلما ينبغي لنا أن نلاحظ ما يلي: إن القسم الأكبر من الكتب العربية التي تحدثت عن التلمود، نقلا عن "الكنز المرصود"، أوردت أيضا قصص استنزاف الدم، وتحدثت عن التهمة الموجهة إلى اليهود، دون إظهار أية صلة مباشرة بين تعاليم التلمود وبين هذه التهمة. ومما يجدر ذكره هو أن الأسلوب الذي جرت عليه الكتب المعنية يقضي بإتباع الأقوال الواردة فيها عن التلمود أو المختارة من أسفاره بحديث مفصل عن بروتوكولات حكماء صهيون التي "ترجع جذورها الأصلية إلى التلمود".

1- أبو الروس، إيليا: "اليهودية العالمية وحربها المستمرة على المسيحية" (دار الاتحاد، بيروت 1964، 280 ص، من القطع الكبير) يتضمن العناوين التالية:

- *"سر الدم المكتوم لدى اليهود"*.
- *" الذبائح التلمودية في الشرق"*.
- *"اليهود يذبحون الأب توما الراهب الكبوشي في دمشق"*.
- *"ذبح إبراهيم إمارة خادم البادري توما"*.
- *"الذبائح التلمودية في الغرب"*.
- *و"الصهيونية واليهودية صنوان" (انظر ص 63-139)*.

2- أحمد، إبراهيم خليل: "إسرائيل والتلمود"، دراسة تحليلية (مكتبة الوعي العربي، القاهرة، 1967، 184 ص، من القطع الكبير). انظر: الباب الثاني، "نماذج من التلمود"، ص 35-78.

3- أحمد، إبراهيم خليل: "إسرائيل فتنة الأجيال: العصور القديمة"، (مكتبة الوعي العربي، القاهرة، 1969، 271 ص، من القطع الكبير). انظر: "العنصرية السامية"، ص: 154-169.

4- التل، عبد الله: "خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية"، (دار القلم، القاهرة، ط2، 1965) 450 ص، من الحجم الكبير. انظر: الفصل السادس عن "التلمود" و"آكلو الدماء البشرية"، ص: 69-105.

5- جرجس، د. صبري: "التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي، أضواء على الأصول الصهيونية لفكر سجمند فرويد"، (عالم الكتب، القاهرة، 1970، 384 ص، حجم كبير).
انظر: التراث الظاهر -"التلمود"، ص: 88-105.

6- جلال، عبد العاطي: "الذبائح البشرية التلمودية" (تحقيق وشرح وتعليق)، مراجعة عبد الرحيم سرور (سلسلة كتب قومية، القاهرة، 1962) والكتاب هو بالضبط الجزء الأول من "صراخ البري".

7- حاتم، سليمان: "الصهيونية العالمية وخطرها الكبير على البشرية طبيعتها ومزاعمها ومطامعها التوسعية في الوطن العربي وأحلامها في السيطرة على العالم"، (دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 1970. 198 ص، من القطع الكبير).

انظر ص: 29-54.

8- الحاج، د. كمال يوسف: "حول فلسفة الصهيونية" (مجموعة مقالات نشرت في جريدة "الحياة" من 23 آب (أغسطس) إلى 12 تشرين الأول (أكتوبر)، 1967)، بيروت، 1967.

انظر ص: 59-64 "واقع التلمود".

9- الحاج، يوسف: "في سبيل الحق: هيكل سليمان أو الوطن القومي لليهود"، (بيروت، 1934)، انظر ص: 88-93.

10- السيني الشيرازي، محمد المهدي: "هؤلاء اليهود" (دار الصادق، بيروت)، انظر: التلمود، ص: 24-33.

11- الخطيب، الشيخ محمد نمر: "حقيقة اليهود والمطامع اليهودية" (الكراس صدر كهدية ملحقة لمجلة الوعي الإسلامي، العدد 53، تموز (يوليو) 1969)، 71 صفحة من القطع الصغير، انظر ص: 11-49.

12- الخولي، د. حسن صبري: "فلسطين بين مؤامرات الصهيونية والاستعمار" (الاتحاد الدولي لنقابات العمال العرب، صدر عن مؤسسة دار التحرير للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ (انظر الملحق "ه"، ص: 38-40).

13- الرملي، فتحي: "الصهيونية أعلى مراحل الاستعمار"، (دار الكاتب العربي، القاهرة، طبعة أولى 1956، الطبعة الثانية، 1968).

انظر ما يلي:

- "من التوراة إلى التلمود"، ص: 51-62.

- "اليهود واليهودية"، ص: 63-67.
- "جرائم الدم"، ص: 69-73.

14- روهلنج، الدكتور أوغست: (أ) "الكنز المرصود في قواعد التلمود" (ترجمه عن اللغة الفرنسية الدكتور يوسف نصر الله، مطبعة المعارف، مصر، 1899. (ب) الطبعة الثانية، مع مقدمة للشيخ مصطفى الزرقا، صدرت في بيروت، 1968. (ج) الطبعة الثالثة، صدرت تحت عنوان "اليهودي على حسب التلمود"، قدم لها د. محمد عزت نصر الله، (مؤسسة فلسطين للتأليف والترجمة، بيروت، 1970).

15- الزعبي، الشيخ محمد علي: "دفائن النفسية اليهودية، من خلال الكتب المقدسة: التوراة والإنجيل والقرآن، والتاريخ والواقع"، (بيروت، 1968). انظر ص: 122-143.

16- شلبي، د. أحمد: "مقارنة الأديان، 1-اليهودية (طبعة ثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1967)، راجع الفصل الرابع عن "مصادر الفكر اليهودي".

ص: 249-270: "التلمود".

17- شميس، عبد المنعم: "التلمود كتاب إسرائيل المقدس"، (دار النصر للطباعة، القاهرة، 1967).

18- طعمية، "صابر عبد الرحمن: "اليهود في موكب التاريخ، دراسة تحليلية منذ عصر أبي الأنبياء"، (مكتبة القاهرة الحديثة، ج. ع. م. 1969). انظر: "مثال من هوس العقيدة الدينية -دراسة عن التلمود، ص: 461-169.

18- عبد الناصر، شوقي: "بروتوكولات حكماء صهيون وتعاليم التلمود". (طبعة ثانية، دار التعاون، القاهرة، بدون تاريخ). انظر ما يلي: التلمود وتعاليمه الشيطانية، ص: 29-32. من تعاليم التلمود، ص: 33-39.

19- عطية، علي إمام: "الصهيونية العالمية وأرض الميعاد"، (مكتبة القاهرة الحديثة، طبعة أولى، 1963). انظر: التلمود -المشناه -والغاماراه، ص: 115-129.

20- الغمراوي، المقدم أمين سامي: "لهذا أكره إسرائيل"، (دار النهضة المصرية، طبعة أولى، القاهرة، 1964). انظر: الفصل الثاني -"التلمود"، ص: 38-65.

21- فارس، حبيب: "صراخ البري في بوق الحرية والذبائح التلمودية"، ثلاثة أجزاء كاملة، (المطبعة الجامعة -مصر، 1891).

22- مسعد، بولس حنا: "همجية التعاليم الصهيونية"، "لا يعدّ المرء ناضجا في السياسة أو الكتابة ما لم يدرس: القضية الصهيونية". صدر للمرة الأولى عام 1938، الطبعة الثانية في منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، 1969.

23- ميخائيل، بشرى زخاري: "المسيحية وإسرائيل"، طبعة أولى، القاهرة، بدون تاريخ، (96 صفحة من الحجم الوسط). انظر: التلمود، ص: 15-38.

24- نافيطوس، الحاخام المتنصر: "سر الدم المكتوم، أو الصحيفة الرضية اللّماعية في انهدام الديانة العبرانية"، (طبع بيروت، 1869). انظر فارس -"صراخ البري"، ص: 225-263، والمخطوطة المصورة التي في حوزة مؤلف الدراسة يرجع تاريخ نسخها إلى عام 1898.

25- نويهض، عجاج: "بروتوكولات حكماء صهيون"، في مجلدين يتوزع عليهما أربعة أجزاء، (بيروت، 1967). انظر الجزء الرابع من المجلد الثاني، ص: 139-229.

ب- كتب ومصادر عربية عامة:

26- ابن حزم الأندلسي: "الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى"، (سلسلة كنوز العرب) تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار العروبة، القاهرة، 1960.

27- ابن عباس، السموءل بن يحيى (المغربي): "بذل المجهود في إفحام اليهود"، قدم له ونشره: محمد أحمد الشامي، (مطبعة الفجّالة الجديدة، القاهرة، د. ت).

28- آتلخان، الجنرال جواد رفعت: "أسرار الماسونية"، تَرجمهُ عن التركية وعلّق عليه: نور الدين رضا الواعظ وسليمان محمد أمين القابلي، (كركوك، 1376هـ).

29- البستاني، د. سيف الدين: "أوقفوا هذا السرطان، حقيقة الماسونية وأهدافها"، (دار النهضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 1959).

30- تلحوق، محمد خليفة: "الخطر اليهودي، بروتوكولات حكماء صهيون" (أول ترجمة عربية أمينة كاملة -أخطر كتاب في العالم)، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة 1951، (الطبعة الرابعة، بيروت، د. ت).

31- الجرح، د. محمد سالم: "التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية"، دراسات عربية سامية -1، (مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1965).

32- حرب، إميل الخوري: "مؤامرة اليهود على المسيحية"، (دار العلم للملايين، بيروت، 1947).

33- حسنين علي، الدكتور فؤاد: "من الأدب العبري"، محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات الأدبية واللغوية 1962/1963 (مطبعة الرسالة، القاهرة، 1963).

34- حسنين علي، الدكتور فؤاد: "المجتمع الإسرائيلي حتى تشريده"، محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات الفلسطينية في معهد الدراسات العربية العالية 1965/1966، (مطبعة الرسالة، القاهرة، 1966).

35- حسنين علي، الدكتور فؤاد: المجتمع الإسرائيلي منذ تشريده حتى اليوم، (معهد البحوث والدراسات العربية، 1966/1967، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1967).

36- حسنين علي، الدكتور فؤاد: "اليهودية والمسيحية"، (معهد البحوث والدراسات العربية) القاهرة، 1968. (انظر عن التلمود، ص: 125-137).

37- حسنين علي، الدكتور فؤاد: "التوراة الهيروغليفية"، (دار الكاتب العربي، القاهرة، بدون تاريخ).

38- خباز، حنا: "إسرائيل: ماهيته ووقائعه"، (مطابع النجمة، بيروت، 1954).

39- عبد المجيد، د. محمد بحر: "اليهود في الأندلس"، سلسلة المكتبة الثقافية، عدد 237)، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1970.

40- عزيز، الدكتور سامي: "الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزي" (منشورات وزارة الثقافة، ج. ع. م)، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968.

41- عوض، عبد العزيز محمد: "الإدارة العثمانية في ولاية سورية: 1864/1914"، (مكتبة التاريخ العربي الحديث)، تقديم الدكتور أحمد عزت عبد الكريم، دار المعارف بمصر، 1969.

42- غرايبة، الدكتور عبد الكريم: "سورية في القرن التاسع عشر 1840 -1876"، محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات التاريخية والجغرافية في معهد الدراسات العربية 1961/1962، (دار الجيل، القاهرة، 1962).

43- غنيم، أحمد محمد، وأبو كف، أحمد: "اليهود والحركة الصهيونية في مصر 1897-1947"، تقديم أحمد بهاء الدين، كتاب الهلال، العدد 219، القاهرة، 1969).

44- الفاروقي، د. إسماعيل راجي: "أصول الصهيونية في الدين اليهودي"، (معهد الدراسات العربية العالية 1963/1964)، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1964.

45- الفاروقي، د. إسماعيل راجي: "الملل المعاصرة في الدين اليهودي"، محاضرات ألقاها في معهد البحوث والدراسات العربية، قسم فلسطين، (مطبعة الجبلاوي، القاهرة، 1968).

46- فان فلوتن، ج.: "السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية"، ترجمه عن الفرنسية وعلّق عليه الدكتور حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965).

47- قربان، توفيق: "منابت الصهيونية"، (قصة تاريخية مقتبسة عن التوراة لتحليل الغريزة الصهيونية الموروثة من أقدم العصور)، الطبعة الثانية، بيروت، 1953.

48- القصاص، الدكتور محمد محمد: "الشعر العبري"، الكتاب الأول من سلسلة: "الشعر في الآداب السامية"، (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ت).

49- كامل، الدكتور مراد: "الكتب التاريخية في العهد القديم"، (محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات الفلسطينية في معهد البحوث والدراسات العربية)، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1968.

50- يمين، الخوري أنطوان: "إذا ملك إسرائيل: مستندات تاريخية عن فظائع اليهود". بقلم الأخوين جيروم وجان تارو، تعريب الخوري أنطوان يمين، (مطبعة الدبور، بيروت، 1932).

51- "شعب إسرائيل عندما يحكم"، طبعة أخرى صدرت في سلسلة كتب سياسية، الكتاب الثلاثون، (دار القاهرة للطباعة مصر، 1957).

كتب مصورة على الميكروفيلم في مكتبة مركز الأبحاث:

52- جبور، رفيق: "الروح الصهيونية قديما وحديثا". (المسألة الصهيونية ومطامع اليهود في فلسطين من أقدم الأزمنة والعصور إلى اليوم) جريدة المحروسة، القاهرة، 1923.

53- نصار، نجيب الخوري: "الصهيونية: تاريخها وغرضها وأهميتها" (ملخصا عن الأنسيكلوبيديا اليهودية)، مطبعة الكرمل، حيف، 1911.

ج- مصادر يهودية باللغة العربية:

54- أبو عسل، إيلي ليفي: "يقظة العالم اليهودي"، (مطبعة النظام، القاهرة، 1924).

55- أرلوزوروف، حاييم: "الصهيونية والأماكن الإسلامية المقدسة"، كلمة الوكالة اليهودية: خطبة ألقاها مدير المكتب السياسي في دار الوكالة بالقدس، 18 تشرين الثاني (نوفمبر) 1931، (7 صفحات). (ميكروفيلم في مركز الأبحاث، بيروت).

56- بن شمعون، مرحاي: "كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين"، جزآن في مجلد واحد، (مطبعة كوهين وروزنتال، القاهرة، 1912).

57- ستون، مشيل إسحق: "دفاع عن حقوق اليهود في احترام الشعوب لهم وعطفهم عليهم وحقوقهم في التوطن بفلسطين"، (دفاع مؤيد بآيات من القرآن الكريم)، خطاب مفتوح إلى محمد علي علوبه، المؤتمر البرلماني الفلسطيني، (مطبعة صلاح الدين، الإسكندرية، 1928).

58- فارحي، الدكتور هلال: "كتاب أساس الدين"، (طبع على نفقة الثري الوجيه الخواجه إيزاك نكامولى، مطبعة يوسف حزقيل حامض، القاهرة، 1927).

59- فرج، مراد: "اليهودية"، (مطبعة التوفيق، مصر، 1920).

60- ملّول، نسيم: "كتاب أسرار اليهود"، القسم الأول، الطبعة الأولى، القاهرة، 1911.

61- هرتس، الدكتور ج.. (الحاخام الأكبر للإمبراطورية البريطانية): "في الفكر اليهودي"، عني بجمعه وتنسيقه الحاخام هرتس، نقله إلى العربية الدكتور ألفريد بلوز، (دار "مجلتي" للطبع والنشر، القاهرة، د. ت).

62- ولفنسون، د. إسرائيل (أبو ذؤيب): "موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته"، (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936).

63- الرابطة الإسرائيلية لمكافحة الصهيونية: "بيان الرابطة الإسرائيلية لمكافحة الصهيونية"، (مطبعة الشبكشي، القاهرة، 1947، 16 صفحة.

د- الكتب الصادرة باللغات الأجنبية:

1- Adler, Morris: (The World of the Talmud), 2nd Ed, Schocken Books, (B'nai Brith Hillel Foundation), New York, 1963.
2- Arberry, A.J. (Gen. Ed.): (Religion in the Middle East), three Religions in Concord and Conflict, Vol. 1: Judaism and Christianity, (Cambridge University Press, 1969).
3- Baeck, Leo: (The Essence of Judaism), trans. From German by V. Grubwieser and L. Pearl. (Macmillan, London: 1936).
4- Bakan, David: (Sigmund Freud and the Jewich Mystical traditions), copyright 1958, (Schocken Books, SB 109, New York, 1965).
5- Bamberger, Bernard J.: (The story of Judaism), copyright 1957, Union of American Hebrew Congregations, (Schocken Books, 3rd. imp. New York, 1967).
6- Barbour, Mevill: (Nisi Dominus), A Survey of the Palestine Controversy, chapt. VII: "The Arabs in the Jewish Tradition" (London: 1946), Reprinted by Institute for Palestine Studies, Beirut, 1969.
7- Baron, David: (The Ancient Scriptures and the Modern Jew), 1st Ed. 1900 (5th Ed. 1916, London).
8- Baron, Salow: (Associal and Religious History of the Jews), vols. I.II: Ancient Times, vol. II – Christian Era: the first five centuries, 2nd. Ed, rev. and enlarged, 5th imp. 1966, (Columbia University Press, and The Jewish Publication Society of America, New York, London, Philadelphia).
9- Ben Ammi (Pseudonym for Mordecai Robinowicz): (Aspects of Jewish Life and Thought) the Letters of Ben ammi, (T. Fisher Unwin, London:1922).
10- Berkovits, E: (Towards Historic Judaism), (The East and West Library, Oxford, 1943).
11- Bialik, Chaim Nachman: (Essays). Autorisierte Übertragung aus dem Hebräischen von Viktor Kellner, (Jüdischer Verlag, Berlin, 1925).
12- Bildersee, Adele: (Jewish Post-Biblical History through Great Personalities), From Johanan ben Zakkai, through Moses Mendelssohn, (Union of America Hebrew Congregations, New York: 1918).
13- Bloch, Joseph S: (Israel and the Nations), A translation of (Israel und die Volker) (1923), by Dr. Leon Kellner, rev. by Mr. Harry Schneiderman, (Benjamin Harz Verlag, Berlin u. Wien: 1927).

14- Bokser, Rabbi Ben Zion: (From the world of the cabbalah), the philosophy of rabbi judah loew of prague, (peter owen, vision press, London: 1957).
15- Bodenheimer, M. I: (Prelude to Israel). Memoirs, Ed by Henriette Hannah Bodenheimer, (German Original: "So wurde Israel", 1958), trans. By Israel Cohen, (Thomas Yoseloff, New York: 1963).
16- Bonsirven, Joseph (S. J.): (Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ), Ed. Abrégée, (Beauchesne, Paris, 1950).
17- Burton, Sir Richard F: (The Jew, The Gypsy, and El-Islam), (Hutchinson & co, London: 1898. Ed With a preface and Brief Notes by W. H. Wilkins.
18- Byrnes, Robert F: (Anti-Semitism in Modern France), I. The prologue to the Dreyfus Affair, (Rutgers University Press, New Brunswick, 1950).
19- Caplan, Samuel (and Ribalov, Harold): (The Great Jewish Books) and their influence on history, Introd by Ludwig Lewisohn, copyright 1952, (Vision Press, London: 1963), See "The Talmud", by Simon Federbush, pp. 59-91.
20- Casper, Bernard M: (Judaism Today and Yesterday) b (Thomas Yoseloff, New York – London: 1965).
21- Cohn, Norman: (Warrant for Genocide), The Myth of the Jewish World – conspiracy and the protocols of the Elders of Zion, Eyre & Sportiswoode, London: 1967).
22- Daiches, Samuel: (Essays and Address), Ed by Maurice Simon and Isaac Levy (Published by The Samuel Daiches Memorial Volume Committee, London: 1955).
23- Daiches, Samuel: (The Study of the Talmud in Spain), (R. Mazin & Co., London: 1921).
24- Dawidowicz, Lucey S: (The golden Tradition): Jewish Life and Thought in Eastern Europe, (Holt, Rinehart and Winston, New York: 1967).
25- Derenbourg, J: (Essai sur l'histoire et la Géographie de la Palestine d'après les Talmuds et les autres Sources rabbiniques), (Imprimerie impériale, Paris: 1867).
26- Dubnow, Simon: (Nationalism and History): Essays on old and new Judaism, Ed. with an Intro. Essays by Koppel S, Pinson, (The Jewish Publication Society of America, Philadelphia: 1958).
27- Dunlop, D. M: (The History of The Jewish Khazars), copyright Princeton University Press, 1954, (Schocken Books, new York: 1967).

*28- Epstein, Isidore: (Judaism), A Historical Interpretation,
(Penguin Books, A 440, London: 1959).*
*29- Farmer, William Renben: (Maccabees, Zealots, and Josephus):
An Inquiry into jewish Nationalism in the Graeco-Roman Period,
(Columbia University press, New York: 1956).*
*30- Fleg, Edmond: (The Land in Whish god Dwells), Popular Jewish
Library – British Section of World Jewish Congress, (Lincolns – Prager
Publishers, Ltd, 1955).*
*31- Friedlander,Israel (Ed.): (Selections from the Arabic Writings of
Maimonides), (Semitic Study Series, No. XII, Ed. by R. Gottheil and M.
Jastrow, Leiden, Brill, 1951).*
*32- Fridmann Georges: (The End of the Jewish People)? Trans. From the
French by Eric Mosbacher, (A. Doubleday Anchor Book, A 626,
New York: 1968).*
*33- Fromm, Erich: (You shall be Gods): A Radical interpretation of the
Old Testament and its Tradition, (Holt, Rinehart and Winston,
New York: 1966).*
*34- Goldin, Judah: (The Living Talmud), (the Wisdom of Fathers) and its
classical commentaries, selected and translated with an essay;
The Teachings of the Jewish Sages on the Conduct of Human Life and
Thought, A Mentor religious Classic, New American Library,
New York: 1957).*
*35- Goldmann, Eliezer: (Religious Issues in Israel's Political Life),
Published by mador Dati: "The Youth and Hechalutz Dep't. of the World
Zionist Organization", (Jerusalem Post Press, Israel, 1964).*
*36- Gollanez, Sir Hermann: (Pedagogic of The Talmud and that of
Modern Times), A Comparative Study, (Oxford University Press, 1924).*
*37- Graetz, H: (History of the Jews), vol. II: From the Reign of Hyrcanus
(135 B. C. E.), to the Completon of the babylonian Talmud (500 C. E.),
Copyright 1883, (the Jewish Publication Society of America,
Philadelphia, 15th impression: 1964).*
*38- Hallevi, Judah: (Kitab Al-Khazari), trans from the Arabic by Hartwig
Hirschfeld, with Introd, Notes and Appendix, New rev. Ed. 1931, London
(Cailingold, Publisher).*
*39- Hertzberg, Arthur (Ed): (The Zionist Idea), A Historical Analysis and
Reader, (Harper Torchbooks, NewYork: 1966).*
*40- Hess, Moses: (Rome and Jerusalem): A study in Jewish Nationalism,
trans. From German by Meyer Waxman, (Bloch Pub. Co.
New York: 1945).*

41- Hess, Moses: (Rom and Jerusalem): Die Letzte Nationalitäten frage, (Briefe von M. Hess), ungekürzte Neuausgabe: Hozaah Ivrith co. Ltd. Tel-Aviv, 1935 – Mit einem Nachwort von Dr Theodor Zlocisti.

42- Hirshe, Rabbi W: (Rabbinic Psychology): Beliefs about the Soul in Rabbinic Literature of the Talmudic Period, (London: 1947).

43- Hulse, Erroll: (The restoration of Israel), (Henry E. Walter Ltd, Worthing, London: 1968).

44- Kaplan, Mordecai M: (The Greater Judaism in the Making): A study of the Modern Evolution of Judaism, (The Reconstructionist Press, New York, 1960, Paperback Ed: 1967).

45- Kastein, Joseph: (The Messiah of Izmir: Shabbatai Zevi), trans. By Huntly Paterson, (Johntane, London: 1931).

46- Katz, Jacob: (tradition and Crisis): Jewish Society at the End of the Middle Ages, (Hebrew Original, Jerusalem: 1958), the Free Press of Glencoe, Inc, New York: 1961).

47- Landshut, S: (Jewish Communities in the Muslim Countries of the Middle East): A Survey Prepared for the American Jewish Committee and the Anglo-Jewish Association, (the Jewish Chronicle, London: 1950).

48- Lanternari, Vittorio: (The Religions of the Oppressed), A Study of Modern Messianic Cults, (Mentor Books, MT 608, 1965, Copyright: Alfred Knopf, 1963).

49- Lazzare, Bernard: (Antisemitism: its History and Causes), (French Original, Paris: 1984), London Britons Publishing co, 1967.

50- Leroy-Beaulieu, Anatole: (Les Juifs et L'antisémitisme: Israël chez les Nations), (Paris, Calmann, Lévy, 1893), Seizième Ed. 1946.

51- Levin Shmarya: (Jugend in Aufruhr), trans Form the American ed. "Youth in Revolt", von Martha Fleischmann, (Jüdische Buch-Vereinigung, Berlin, 1935).

52- Levinsohn, Isaac Baer: (Efés Dammin): A Series of Conversations at Jerusalem between A Patriarch of the Greek Church and A Chief Rabbi of the Jews, concerning the Malicious charges against the Jews of using Christian Blood, (trans. From the Hebrew by Dr. L. Loewe, London, Longman, Brow, Green, and Longmans: 1841).

53- Levine, Ephraim (Ed.): (The Jewish Heritage) (Valentine, Mitchell & Co. Ltd., London: 1955).

54- Marcus, Jacob R: (The Jews in the Medieval World), A source Book: 315–1791, copyright 1938. Union of American Hebrew Congregations, (Meridian Books, Inc. and the Jewish Publication Society of America, New York. Philadelphia: 1960).

55- Margolis, Max and Marx, Alexander: (A History of the Jewish People) (the Jewish Publication Society of America, Philadelphia: 1953).
56- Marmorstein, A: (The Old Rabbinic Doctrine of God), II. Essays in Anthropomorphism, (Jewish College Publication, No. 14, Oxford University press, London: 1937).
57- Meyer, Michael A: (The Origins of the Modern Jews): Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824, (Wayne State Univ. press, Detroit: 1967).
58- Minkin, Jacob S: (The Romance of Hasidism), copyright, 1935 (Macmillan co.), New Ed, Thomas Yoseloff: 1955.
59- Monniot, Albert: (Le Crime Rituel chez les Juifs), Préface d'Edouard Dramont, Paris: 1914.
60- Parkes James: (Antisemitism), (vallentine-Mitchell, London: 1963).
61- Parkes, James: (The Foundations of Judaism and Christianity), (Vallentine-Mitchell, London: 1960.
62- Polano, H: (The Talmud). Selections from the contents of that ancient Book, its Commentaries, Teaching, Poetry and Legends, trans. From the original, (Frederich Warne and Co, London, New York: 5636 H. y.)
63- Pranaitis, Rev. I. B: (The Talmud Unmasked) The Secret Rabbinical Teachings concerning Christians, (St. Petersburg, Printing Office of the Imperial Academy of Sciences: 1892), New Ed. New York: 1939.
64- Prescott, J. R. V: (The Geography of Frontiers and Boundaries), (Hutchinson University Library, London: 1967).
65- Pulzer, P. G. J: (The Rise of political Anti-Semitism in Germany and Austria), (John Wiley & Sons, New York: 1964).
66- Rabbinowitz, Rev. Joseph: (Mishnah Migillah) Ed. with Introd. Translation, Commentary and Critical Notes, (Oxford Univ. press, London: 1931).
67- Rapport, Rev. Samuel: (Tales and maxiuns from the Talmud), selected, arranged and translated with an Introduction, with "An Essay on the Talmud" by the late Emmanuel Deutsch, (G. Routledge & Sons Ltd., London: 1910).
68- Rohling, M. L'abbé Auguste: (Le Juif Talmudiste); Résumé succinct des Croyances et des pratiques dangereuses de la Juiverie, Ouvrage entièrement revu et corrigé par M. L'abbé Maximilien de Lamarque, 1888, (Edité par (La voix des Nations), Bruxelles, 1936).
69- Roth, Cecil (Ed): (The Ritual Murder Libel and the Jews): The Report by Cardinal Lorenzo Ganganelli (Pope Clement XIV), The Woburn press, London: 1935.

70- Ruppin, Dr. Arthur: (Soziologie der Juden), Bd. 2: Der Kamps der Juden um ihre Zukunft (Nach Vorlesungen an der Hebräischen Universität, Jerusalem), Jüdischer Verlag – Berlin: 1931.
71- Sachar, Howard Morley: (The Course of Modern Jewish History), (A Delta Book, New York: 1963).
72- Saadya Gaon: (Selections from the Book of Doctrines and beliefs), Made by Alexander Altmann, published in Philosophia Judaica (Ed, by Hugo Bergmann, Jerusalem), East and West Library, Oxford: 1946.
73- Sarachek, Joseph: (The Doctrine of the Messiah in Medival Jewish Literature), (Jewish Theological seminary of America, New York: 1932).
74- Schechter, Solomon: (Studies in Judaism; Third Series), Copyright: 1924, (reprint: The Jewish Publication Society of America, Philadelphia: 1945).
75- Smith, Wilbur M: (Israel-Arab Conflict and the Bible): A Biblical Historical Study of Israel and Current Israel-Arab Conflict, (Glendale, California: 1967).
76- Sombart, Werner: (Die Juden und das Wirtschaftsleben), 1911 (Verlag von Duncker & Humblot, München u. Leipzig: 1913).
77- Steward, Roy A: (Rabbinic Theology): An Introductory Study, with a Foreword by Raphael Loewe (Oliver and Royal, Edinburgh & London: 1961).
78- Strack, Hermann L: (The Jew and Human Sacrifice): Human blood and Jewish Ritual, An Historical and Sociological Inquiry, (Trans. From the 8th German Ed. London: 1909). Copyright, 1982.
79- Verdes-Leroux, Jeanine: (Scandale Financier et Antisémitisme Catholique). Le Krach de L'Union Générale. (Ed. Le Centurion/ Sciences Humaine, Paris: 1969).
80- Wasserzug, Rev. D: (The Messianic Idea and its Influence on Jewish Ethics), (Myers & Co., London: 1913).
81- Waxman, Meyer: (A History of Jewish Literature), Vol. 1: From the Close of the canon to the End of the 12th century, 1st Ed. 1930, Copyright: 1960 (Thomas Yoseloff, New York – London).
82- Weber, Max: (Ancient Judaism), trans. By Hans Gerth and Don Martindole, (A Free Press Paperback, New York and Macmilan co., London: 1952 (1967).
83- White, Arnold: (The Modern Jew), (William Heinemann, London: 1899).
84- Wolf, Lucien: (The Myth of the Jewish Menace in World Affairs), or: (The Truth about the Forged Protocols of the Elders of Zion), (The Macmillan co., New York: 1921).

هـ - الموسوعات:

1- (The Jewish Encyclopedia) (1905) Articles on (Talmud), (Disputations), (Responsa), (karaites and Karaism), and (Cabala).

2- (The Encyclopedia of the Jewish Religion) Ed. by Dr. R. J. Zwi Werblowsky & Dr. Geoffrey Wigodor (Holt, Rinehart and Winston, New York: 1966).

3- (The Standard Jewish Encyclopedia), New Rev. Ed. by Cecil Roth, (W. H. Allen, London: 1966).

4- (The Junior Jewish Encyclopedia) 5th, rev. ed, July, 1963 (Ed. by Naomi ben-asher and Hayim Leaf), 1st Ed, 1957, (Shengold Publishers; Inc; New York: 1963).

5- (Encyclopedia Britannica), Articles on: "Talmud" and "Midrash".

6- Royston Pike: (Encyclopedia of religion and Religions) (George Allen & Unwin, London: 1951).

7- (Lexikon Des Judentums) (Bertelsmann– Verlag, Gütersloh, 1967).

و- الصحف والمجلات:

1- "المقتطف": الجزء الحادي عشر، السنة الرابعة عشر.

2- "مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق"، الجزء 9، 1929. ص: 641-653.

3- مجلة "المشرق" (بيروت، 1931).

4- (The Jewish Observer and Middle East Review), February, 1968.

محتويات الكتاب:



al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين



طبع بالمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية
وحدة الرغاية ـ الجزائر
2010
Achevé d'imprimer sur les presses
ENAG, Réghaïa
- Algérie -
Bp 75 Z.I. Réghaïa Tél: (021) 84 85 98 / 84 86 11